



مصادر المعرفة

في الفكر الديني والفلسفي

دراسة نقدية في ضوء الإسلام

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بن زيد الزنيدي

الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م





الرياض :
الروضة - مخرج اليمامة "١٢" شارع الأمير ناصر بن عبد العزيز
ص.ب / ٩٢٧٣٨ الرياض ١١٦٦٣ - تليفون / ٤٩٣٢٥٨١ فاكس ٤٩١٥٤٧٦
الطائف :
الشرقية - ص.ب / ١٠ - تليفون / ٧٣٢١٨٥١





هيرندن . فيرجينيا . الولايات المتحدة الأمريكية

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد الرسول الأمين، وعلى آله وصحبه.. وبعد:

ففي هذا العصر الذي أطلق عليه كثير من المفكرين والكتاب ورجال الإعلام (عصر تفجر المعرفة) بعد أن تعددت مجالاتها وتنوعت، وتداخلت في بناء الحياة المعاصرة... وأصبح أي نشاط إنساني؛ على اختلاف صيغه وأشكاله وأبعاده؛ معتمداً في حركته وتطوره وتقدمه على المعرفة الوافية، والإستيعاب العلمي، ووضوح الرؤية الفكرية.

في هذا العصر الذي بلغ فيه ما يكشفه التقدم العلمي، والتطور الهائل في الأجهزة المعقدة، والمخترعات العجيبة؛ وبخاصة في (الحاسبات) المتقدمة أوسع مدىً يتصوره الإنسان، ويجاوز ما يطمح إليه في مجال المعارف الشاملة، والعلوم المختلفة... أصبح البحث في المعرفة ماهيةً وقيمةً ومصدراً؛ ضرورة علمية وفكرية لا يمكن تجاوزها بدعوى أنها مسألة نظرية، جعلتها (التقنية) الحديثة ذات الصبغة العملية ــ بما احتلته من بؤرة الضوء في حياة الناس ــ في دائرة الظل، وفي مرتبة متأخرة من حيث الاهتمام بها والحرص عليها.

والحقيقة أن البحث في المعرفة مطلب لا غنى عنه في أي حركة ثقافية وعمل فكري، ويكون إغفاله أو التهاون فيه مصدراً لمشكلات خطيرة؛ عندما تكون مسألة الثقافة وقضية الفكر ــ من حيث المناهج والتخطيط ــ في إطار العقائد والقيم، وتوجيه المسار، وتحديد الموقف.

إن المعرفة وهي ـ كما توصف أحياناً ـ: (علاقة تنمو بالتأثير المتبادل بين الذات والموضوع) تعد المنبع الدائم العطاء الذي تكونت من تدفقه عبر عصور التاريخ هذه الثقافات المتعددة، وما تفرع عنها من علوم وازدهار حضاري.

وهذه المعرفة بوصفها علاقة نامية بالتأثير الفعال للإنسان في الكون والحياة أصبحت في بعض فترات التاريخ هدفاً في ذاتها، وحاجة عقلية ممتزجة بمشاعر قوية ملحّة، للبحث عن الحقيقة وكشفها وإدراك عللها... ومن هنا نشأت الفلسفة بتياراتها الكثيرة، ومذاهبها المختلفة، وكان طبيعياً أن تختلف نزعات الفلاسفة بدرجات متفاوتة تجاه هذه الحقيقة، فهم لا يملكون إلا أن يصوغوا آراءهم ـ على الغالب ـ في شكل (افتراضات) قد تصدر عن التأمل أو التحليل، أو الحدس، أو الحس، أو التخيل، أو غير ذلك...

وتعددت المذاهب والتيارات واحتدم بينها النزاع، فبينما يرى (العقليون) أن العقل هو المصدر الأول للمعرفة، ينكر أصحاب الفلسفات الواقعية اعتبار العقل أداة للمعرفة، ويرفض أصحاب الوجودية قدرة العقل على إدراك التجربة الإنسانية الحية، والإلمام بعلاقة الإنسان بالكون ـ أي الذات بالموضوع ـ ويحاول أصحاب فلسفة الذرائع (البراجماتية) التوحيد بين معنى الفكرة وآثارها العملية، ويصر أصحاب النزعة العلمية على أن الحقائق لا تكون إلا في العلم الطبيعي وحده...

هذا هو الواقع الذي عبر عنه بعض الفلاسفة المعاصرين بأسلوبه الطريف، الذي أراد أن يسخر به من الفلاسفة التقليديين وفلسفاتهم العقيمة

في رأيه، بقوله: «إن الفيلسوف من هؤلاء يشبه الأعمى الذي يبحث ـ جاهداً دائباً ـ في حجرة مظلمة عن هرة سوداء، لا وجود لها»!.

إن هذا الواقع يؤكد أمرين:

أولهما:

إخفاق هذه الفلسفات في أن تُقَدِّم ـ وهي تسير في طريق مسدود ـ تفسيراً مقنعاً متكاملاً لما يدور حول الإنسان في الوجود، بَلْهَ أن تفلح في وضع حلول لمعاناته في الحياة!. ولقد أدرك هذا الأمر أصحاب الفلسفات أنفسهم، فدبَّ فيما بين كثير منهم السأم منها، وأصبحوا يتطلعون إلى ما يقنعهم خارج نطاقها.

ثانيهما:

الحاجة إلى نظرية متكاملة، قادرة على توجيه العقل وهداية التطوير، وقيادة الفكر في ميادين عمله المختلفة نحو أسمى الغايات، وأنقى التطلعات على أسس من صحة التصور وسلامة المنهج.

تلك هي صورة الواقع في تاريخ الفكر وعلوم الإنسان بعامةٍ، وحال الفلسفة الحديثة والمعاصرة بخاصةٍ، وشواهد ذلك كثيرة في تعدد مذاهبها المتعارضة، وتشبُّث كثير من أعلامها، أو البارزين من رجالها، بما اصطنع كل منهم لنفسه من فلسفة خاصة به، أو منحى متميز في المذهب الفلسفي الذي يُنسب إليه، ويأبى كثير من هؤلاء أن يعترف لسواه بإدراك حقيقة ما أو جانب منها، ويرى أنه هو وحده الذي هيمن على معرفة الحقيقة كاملة!!.

ولقد كان لهذا انعكاسه البارز والخطير على ما ساد الثقافة الغربية بسبب هذه التيارات الفلسفية المتعارضة من اختلاف في الأسس، وتباينٍ في المفاهيم، وضروب من المشكلات الحادة، وأشكال من الصراع الذي احتدم بين أصحاب النزعات المختلفة؛ من طبيعية، وعقلية، ومادية، ومثالية، ووضعية... وغير ذلك.

وتسربت هذه الثقافة إلى البلاد العربية والإسلامية، وكان لها ـ إبَّان الإحتلال والسيطرة الاستعمارية ـ نفوذ مؤثر وسلطان بارز ـ، وخلَّف ذلك كثيراً من المشكلات، ووضع الثقافة والفكر في البلاد الإسلامية في مجابهة أشد التحديات التي كانت وراء كثير مما أعقب تلك الفترة من صور الخلل وأشكال الانحراف؛ في أوضاع الثقافة والفكر، ومناهج التربية والتعليم.

لقد سيطرت على الثقافة في البلاد الإسلامية بوجه عام خلال القرن الماضي توجهات فكرية منحرفة عن عقيدة الإسلام، مناوئة للتفكير الإسلامي السليم، وتتجلى هذه التوجهات بخاصة في الإنحراف الكبير الذي يبدو في دراسات أصحاب تلك التوجهات في مجالات العلوم الإنسانية والفكر المعاصر.

وليس ينفي عنها كونها تعبيراً عن هذه النزعات، أو صياغةً لها في قالب علمي أو فكري، محاولة كثير من الباحثين والمؤلفين في هذه العلوم في البلاد الإسلامية؛ إخفاء هذه النزعات باللجوء إلى تجنب التعارض الظاهر المكشوف لعقيدة الإسلام ومنهجه، إذ سرعان ما يبدو للباحث

المتعمق في فلسفة هذه العلوم، واتجاه الفكر الذي يعالج القيم؛ أنها في جوهرها وحقيقتها والمصادر المستقاة منها؛ ممتزجةٌ بأسس تلك النزعات ومفاهيمها امتزاجاً لا ينتفي بصياغة مخصوصة تخفي المضمون المخالف بالشكل المقبول.

وبدهي أن النزعات التي نشأت في الغرب بسبب ظروف وأوضاع خاصة به؛ لا يصح أن تكون موضع تأثير أو مصدر تغيير لأسس الثقافة والعلوم، ومناهجها وخصائصها، ووجهتها في البلاد الإسلامية، ذلك أنها ظروف وأوضاع تخص الغربيين وحدهم، ولا يصح أن ينقل ما أفرزته ـ إبَّان ما يسمى في أوربا عصر النهضة ـ من فلسفات ومفاهيم ومذاهب، تفسر الكون والإنسان والحياة تفسيراً يهمل الدين أو يعارضه أو يجحده أصلاً إلى المجتمع الإسلامي، ليكون مصدر حركته الثقافية، وركيزته في صياغة العلوم الإنسانية، ومنطلقه للنهوض بهذا المجتمع، ودفعه في المسار الحضاري المعاصر.

إن ما أخذه الفكر الغربي الحديث من صبغة التخلي عن الدين ـ على اختلاف صور هذا التخلي ونماذجه ـ إنما يعود إلى أن ما سمي في أوربا صراعاً بين الدين والعقل، وبين الدين والعلم، قد آل أمره لديهم إلى عزل الدين عن أن يكون مصدراً معتبراً من مصادر المعرفة، يقوم على أساس منه منهج للفكر، أو صياغة للعلم، أو مرتكز للحضارة، أو قاعدة لأي نظام سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي.

وعلى أساس مما جرى من إقصاء التعاليم الدينية ـ التي نادت بها الكنيسة ـ عن أن تكون مصدراً معتبراً للمعرفة؛ قامت النظريات في المعرفة

على نزعات متعددة، تختلف من حيث الإسم والمضمون باختلاف مصدر المعرفة الذي تكونت على أساسه، كالطبيعة، أو الحس، أو العقل، أو المادة، أو غير ذلك مما شاع من نزعات، وراج من فلسفات، ولكنها لا تختلف ـ على ما بينها من تقاربٍ أو تباعد ـ في عدم اعتبار الوحي مصدراً للمعرفة، يصلح لأن تقوم على أساس منه مناهج العلوم، ونظم الحياة، ومعايير القيم السلوك، ومعالم الحياة الفكرية، وحركة التقدم الحضاري.

ومع الغزو الفكري الذي رافق احتلال الغرب للبلاد الإسلامية عسكرياً، وسيطرته عليها سياسياً؛ تحول الوضع الثقافي الذي قام على أسس من تلك النزعات الفكرية الغربية على اختلاف أسمائها ومناهجها، إلى قاعدة ومنطلق لإقامة النظم الإجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، بعد أن أخذت فكرة إحلال الثقافة الغربية محل الثقافة الإسلامية حيزاً كبيراً في مجال فرض الهيمنة لتلك الثقافة على المناهج التربوية وفلسفة العلوم، ومختلف أنواع التوجيه الفكري، بصفة ذلك السبيل الوحيد للإنعتاق من التخلف وللنهوض الحضاري.

في ضوء هذا كانت قضية المعرفة التي استأثرت باهتمام الباحث الدكتور عبد الرحمن بن زيد الزنيدي موضع تفكيره الدائم وعنايته الفائقة، وحرصه على أن تكون في طليعة ما ينبغي أن ينال الحظ الأوفر من الدراسة الوافية، والبحث المتعمق الدقيق، وذلك بسبب إسهامها الكبير في تشكيل المناخ الثقافي المنشود، الذي يؤدي ما يتوافر فيه من صفاءٍ عقديٍ، ونقاء فكري؛ إلى تلاشي كثير من عوامل الخلل، وأسباب الغبش...

وإذا كان قد اختار هذه القضية دراسة (مصادر المعرفة)، بوصفها

أساس فكر البشر ومنطلقه، ومنبع كثير من تياراته ومذاهبه ونظرياته، فقد حمل اختياره في (المحور النقدي) الذي ميّز به دراسته، بما يشمله من الرصد والتحليل. ثم التقويم على أساس من (المعيار الإسلامي) كما يتجلى في الكتاب والسنة؛ محاولة تحقيق هدف علمي مهم وهو: إبراز ما للإسلام من منهج متميز في تصنيف مصادر المعرفة، وقيمة ما يصدر عنها، وشمول مجالاتها وميادينها، وطبيعة ما بين أنواع العلوم والمعارف المنبثقة عنها من علائق وثيقة وتكامل فريد.

وأحسب أنه وفق ـ بفضل اللّه ـ إلى بلوغ ما سعى إليه، وحرص عليه، واستطاع بما وضع للدراسة من خطةٍ، وما اتخذه من منهج: أن يبين موقف الإسلام من مصادر المعرفة، وما يتصف به من وجوه الاختلاف الجذري عن نظرية المعرفة في الفلسفة، وما اشتق منها على أساسٍ من اختلاف المصادر وتفاوتها من مذاهب فكريةٍ متباينةٍ، فسرت الوجود والإنسان والحياة، وكل ما يتعلق بذلك من مفاهيم وقيم ونظم، تفسيراً مرتكزاً على الحس أو العقل أو التجربة أو المادة، بعد أن أنكرت جلها أن يكون (الوحي) مصدراً للمعرفة، جديراً بأي قيمة أو اعتبارٍ في هذا التفسير.

وإذا كانت أكثر هذه النزعات قد أهملته وعزلته، أو حصرته في جانبٍ محدود جداً من حياة الإنسان الشخصية، إرضاءً لما لم تستطع إنكاره من أشواقه الروحية، فإن بعض تلك النزعات ـ التي جعلت المادة وحدها المبدأ والمصدر والهدف ـ قد جحدت الدين أصلاً وسمّته خرافةً، واعتبرته مخدراً يعيق تطور الإنسان وتقدمه.

وقد ركـز الباحث في دراسته التي بدأها بتـمهيـد تناول فيه بإيجاز مفيـد نظرية المعرفة وتاريـخها وعناصرها، عـلى التعريف بكل مـصدر من مصـادر المعـرفة، ومعنى مصـدريتـه لها، ومـجالات ذلك وحـدوده، ومع التـزامه الـواضح بالحـرص على الـتجـرد في بيـان الآراء وفق مـا يقتـضيـه البحث، دون أن يروج لـلرأي الموافق، أو يحجب الرأي المخالف؛ فـقد كان في نقده لما تناوله منها بـالنقد موضـوعياً، بعيـداً عن التحيـز لأي فكرة لا تستنـد الى حجة، أو ردٍ لأخرى ليس لـه في ردها دليل، ولعله في مـسلكه هذا كان يتمثل القاعدة التي تقرر: أن العدل هو التجرد من الهوى، والحكم بمقتضى الحقيقة، وقديماً قالوا: «إن المسلمين اشترطوا العدل في المحدث وفي الراوى؛ كـما اشـترطوه في الـقاضي والـشاهد»، ولعـل الباحـث هو هؤلاء جميعا.

وأرجـو أن أكون ـ إن شـاء اللّه ـــ ممن يندرج مـع الشـهود العـدول، والرواة الأمناء؛ حين أشير فـي هذا التقديم الى بعض ما وصفت به هذه الدراسة التي ضمتها هذه الرسالة في لجنة المناقشة، التي أجمعت على منح الباحث: عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، درجة الدكتوراة مع مرتبة الشرف الأولى[1].

كان مما جرى ذكره في المناقشة بصيغٍ عدة:

ـــ أن الباحث درس هذا الموضوع الدقيق دراسة استوعبت جوانبه المختلفة،

---

(١) نوقشت هذه الرسالة في: ١٤٠٨/٨/١٣ هـ من قبل اللجنة المشكلة لمناقشتها، وهي:

ـ الأستاذ/ عمر عودة الخطيب	(مشرفا)
ـ أ. د. نعمان عبد الرزاق السامرائي	(مناقشا)
ـ د. محمد بن عبد اللّه عرفة	(مناقشا)

وتميز ما أورد في الرسالة من معلومات وافية، وما استشهد به من نصوص منتقاة، بحسن الاختيار، وأمانة النقل، ودقة التوثيق، وحسن العرض، وسلامة العزو إلى ما اعتمد من مصادر أصيلة، ومراجع جيدة، جاءت متنوعة وافيةً بالغرض.

ـ أما آراؤه في مناقشة ما تناول من سائل علمية، وقضايا فكرية، ومذاهب مختلفة فقد دلت على أن شخصيته في البحث قد برزت بوضوح، حيث يجب أن تظهر ولا تغيب، متسمةً بالتمكن والثقة، وبيان ما يرى أنه الصواب، وترجيح ما يرى أنه جدير بالترجيح، دون أن يشوب ذلك أي تعصب أو انفعال، ويضاف اتزانه المحمود هذا الى ما اتصفت به معالجاته لكثير من القضايا التي تضمنتها الرسالة، مما تتباين فيه وجهات النظر، وتختلف الأفهام، من دأبٍ وأناةٍ على تقصي جوانب هذه القضايا حتى يحيط بها فهماً واستيعاباً، ثم لا يتوانى بعد ذلك عن القيام بما تقتضيه الدراسة المتعمقة، من تحليلٍ وموازنة واستنتاج وتقويم.

ـ وكان لما اختار الباحث من منهجٍ في الدراسة، التزم عناصره، وأسسه ولم يحد عن قواعده وموجهاته، أثره في اتساق البحث، وترابطه المنطقي، وما اتسم به من وحدة الموضوع، وتكامله، وبذلك خلت الدراسة من أي فجوة تخلُّ بنسقها الجيد فلم يقع أي تهاون أو تقصير بما يقتضيه بحث أي مصدرٍ معتبرٍ، كما خلت الدراسة كذلك من أي تكرارٍ لا حاجة إليه، أو استطراد لا ينبغي الوقوع فيه.

وختاماً فإن ما يتطلع إليه البشر من الصيغة المثلى للمعرفة، من حيث

ارتكازها على الحقائق اليقينية، وما لا يعتريه أي نقص أو قصور في المصدر، لا يمكن أن يتحقق إلا بالمنهج الإلهي الذي جاء بالحكم الفصل في كل قضايا الانسان والوجود، ليقود حركة الحياة بدقةٍ وضبط ونظام، وعلى هذا فإن المعرفة التي تفتقدها الإنسانية بحقٍ هي تلك التي تستمد من كتاب اللّه عز وجل، وسنة رسوله ﷺ، ففي هذه المعرفة وحدها ـ مضموناً ومصدراً ومنهجاً ـ الأجوبة الشافية الوافية لأسئلةٍ كثيرةٍ حار الإنسان فيها زمناً طويلاً، وفيها وحدها كذلك الحلول الحاسمة لكل ما يعترض الفكر البشري من مشكلاتٍ في تفسير الوجود والحياة والإنسان، مصداقا لقول اللّه عز وجل:

﴿ سَنُرِيهِم آياتنا فِي الآفاقِ وَفي أَنْفُسِهِمْ حَتَى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَهُ الحَقُ، أَوَ لَم يكْفِ بِرَبِكَ أَنهُ عَلى كُلِ شَيْءٍ شَهِيد ﴾ [فصلت: ٥٣].

ولعل هذه الرسالة التي عني فيها الأخ الدكتور: عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، بدراسة (مصادر المعرفة وموقف الإسلام منها ـ دراسة نقدية)، محاولة جادة مخلصة في تقديم عمل علمي، يجمع بفكرٍ نيرٍ، وأسلوب حي، بين الأصالة والمعاصرة، ولم يأل جهداً في إعطائها ما هي جديرة به من صبر ودأب، لتكون إسهاماً مرموقاً ـ إن شاء اللّه ـ في مسار الثقافة الاسلامية التي تتخذ لها شعاراً في مجال المناهج والدراسات التي تعني بها، وبخاصةٍ ما كان وثيق الصلة بقضايا العصر وتحدياته قول اللّه تبارك وتعالى: ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِراطِي مستَقِيماً فاتبعُوه، ولاَ تتبعُوا السُّبلَ فَتَفَرقَ بِكمْ عَنْ سَبِيلهِ، ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتقونَ ﴾[الأنعام:١٥٣].

والله المسؤول أن يجزي العاملين المخلصين، وأن يوفقهم لما يحب ويرضى، وهو سبحانه ولي التوفيق.

عمر بن عبد الله عودة الخطيب

الرياض في الثاني عشر من شوال لعام ١٤١٠هـ



بسم اللّه الرحمن الرحيم

المقــدمــة

الحمد للّه رب العالمين. أخرج الناس من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئا وجعل لهم السمع والأبصار، والأفئدة، وأنزل عليهم الوحي؛ ليصلوا إلى علم ما لم يعلموا، في أمر دينهم ودنياهم. ثم يردهم في آخر أعمارهم، لكي لا يعلموا من بعد علمٍ شيئا.

أحمدك اللهم، وأشكرك على نعمك العظيمة، التي لا يكافئها حمد، ولا يوفيها شكر.

وأشهد أن لا اله إلا اللّه وحده لا شريك له، لا يشفع عنده أحد إلا بإذنه، يعلم مابين أيديهم، وما خلفهم، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء، وقد وسع ـ سبحانه ـ كلّ شيء علما.

وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، آتاه اللّه العلم، والحكمة، وعلمه مما يشاء، ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فقد قام في الغرب الحديث، فيما يسمى بعصر النهضة في أوربا جم غفير من الفلسفات، والنظريات التي تفسر الوجود، أو تحلل التاريخ، والأديان، والإنسان، أو تصنع تشريعات، تقوم عليها الحياة البشرية.

وقد كان عداء الفلسفة المعاصرة للكنيسة، وما تمثله من دين ـ نتيجة الطغيان الذي مارسه رجالها بمن حاول الخروج على تعاليمها قبيل هذا العصر من أكبر موجهات هذه الفلسفات، والنزعات المختلفة، مما جعلها

تقصي التعاليم الدينية، التي نادت بها الكنيسة، وتَجنَحُ في إفراط مَقِيت إلى تبنى كل ما يخالف تلك التعاليم، والقضايا العَقَدية من نظريات، وأفكار بشرية، لا تزال مفتقرة إلى البرهان المثبت لها.

وقد غزا هذا الاتجاه الفكري الغربي ـ المعادي للدين ـ بمختلف فلسفاته ثقافة المسلمين خلال القرنين، الماضي والحاضر ـ الميلاديين ـ، فظهرت نزعات فكرية يحملها منتسبون للإسلام، وغيرهم، في البيئة الإسلامية تخالف العقيدة الإسلامية، وتنافي الفكر الإسلامي الصحيح، وتبدو هذه النزعات بصفة خاصة في المنحى الخطير، الذي أخذته كثير من الموضوعات العلمية والفكرية فيما يسمى في الاصطلاح المعاصر: (العلوم الإنسانية)، بالإضافة إلى كثير من قضايا الثقافة والفكر.

ومن أهم تلك الموضوعات، وأكبرها أثرا: قضية المعرفة، التي أخذت في فلسفة العصر الحديث اسم: (نظرية المعرفة)، التي يتم من خلالها تحديد موقف الإنسان من الحقيقة، ومنهجه في الوصول إليها، والمصادر التي تمكنه منها، ونحو ذلك.

وتمثل مصادر المعرفة من بين مباحث النظرية القوام الأساس لها، فالخلاف الأكبر بين الكنيسة وبين الفلسفات المضادة، إنما كان على مصدرية المعرفة ـ أصلا ـ، حينما أقصيت تعاليمها عن أن تكون مصدراً للمعرفة، واستبدل بها مصادر أخرى، والمذاهب القائمة في نظرية المعرفة تختلف فيما بينها على أساس مصدر المعرفة، عقلية، وحَدْسية، وتجريبية....

ونظرية المعرفة تحتل مكاناً أوليا في الفلسفة الغربية المعاصرة، بصفتها

عَتَاد الفيلسوف في مباحثه الأخرى، بل إن كثيرين يرون أن نظرية المعرفة هي الفلسفة، إذا أريد بالفلسفة أنها بحث علمي منظم[1].

وللإسلام في مصادر المعرفة منهج مستقل عن تلك النظريات، في تصنيفها وقيمة المعرفة الصادرة عنها، ومجالاتها، والعلاقة فيما بينها.

وهومنهج يختلف جذريا عن تلك المذاهب التي أنكرت أن يكون الوحي مصدراً للمعرفة جديراً بأي قيمة، أو اعتبار.

وهذا الكتاب دراسة لمصادر المعرفة من حيثياتها الموضوعية، ونقد لها وفق المعيار الإسلامي، وتقويم لما تتناوله الدراسة من عناصر.

ولقد كان اختياري (مصادر المعرفة) موضوعا للدراسة قائماً ـ في ضوء ما سبق وغيره ـ على قناعات، أبرزها:ـ

١ ـ أنها تمثل الأساس الذي يقوم عليه الفكر البشري في مختلف ميادين المعرفة، التي طرقها؛ وعليه فإن لها أثرا في توجهات هذا الفكر، ومشكلاته. وقد أدرك هذه القضية كثير من العلماء قديما، وحديثا. مسلمين، وغيرهم: ـ

أ ـ فكثيراً ما رد العلماء المحققون من المسلمين ـ قديماً ـ الخلاف بين الطوائف المنتسبة للإسلام في المسائل المختلف فيها إلى الأصول المعتمدة في الوصول إلى المعرفة، وقيمة هذه المعرفة الصادرة عنها.

---

(١) انظر: أزفولد كولبه ـ المدخل إلى الفلسفة (٤٢)، وسيأتي في التمهيد بسط لهذا الموضوع.

فقد وضع شيخ الإسلام ابن تيمية كتابه (درء تعارض العقل والنقل) مبيناً العلاقة بين هذين المصدرين، وقيمة المعرفة الصادرة من كل منهما، مناقشاً موقف المتكلمين في القانون الذي وضعوه للعلاقة بينهما(١).

معتبراً الخلاف بعد ذلك راجعاً إلى هذا الأصل.

وكذلك بين محمد مرتضى اليماني في كتابه: (إيثار الحق على الخلق) أن أكبر سبب للخلاف بين الطوائف الكلامية، ليس دقة المسائل المبحوثة وإنما هو: عدم الاعتماد على مصدرها الصحيح، وبيّن أن مسائل الهندسة والحساب من أدق المسائل، وهي مع ذلك صحيحة، متفق على غالبها، فدل على أن ليس (العلة في ذلك دقتها، بل عدم الطريق إلى معرفتها)(٢).

ـ كما نبه على ذلك المفكرون المسلمون المعاصرون:

فقد ذكر أبو الحسن الندوي: أن المتكلمين الذين واجهوا الفلسفة اليونانية أخطأوا حينما انساقوا معهم في مناقشة الفروع والجزيئات، قبل تحديد مصادر المعرفة، وحدودها في كل ميدان، فقد غفلوا (عن سلاح؛ كان من المفروض أن يعتبره علماء الكلام، والتوحيد من أمضى أسلحتهم، وأعني به: تحديد العقل الإسلامي، ونقد وسائل العلم)(٣).

---

(١) وخلاصته: (أنه إذا تعارض النقل والعقل، فإما أن يجمع بينهما وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردا جميعاً وهو محال لأنه رفع للنقيضين معاً، وإما أن يقدم السمع وهو محال لأن العقل أصل النقل فيكون ذلك قدحا في النقل والعقل جميعا فوجب تقديم العقل).انظر ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤/١. (٢) محمد بن المرتضى اليماني ـ إيثار الحق على الخلق (١٣). (٣) أبو الحسن الندوي ـ بين الدين والمدنية (٢٣).

ويرى أبو الأعلى المودودي ــ رحمه الله ــ أن من أوليات ما ينبغي على طالب العلم المسلم ــ كي يستقيم تفكيره ــ هو: (دراسة القرآن الكريم، كي يعرف الوسائل التي يستعان بها على اكتشاف الحقائق المختفية، وراء ما تكتشفه الحواس البشرية القاصرة، وكي يعرف الحد الذي تنتهي عنده طاقة العقل البشري)[1].

ــ أما في الفلسفة الغربية المعاصرة، فقد بلغت (نظرية المعرفة) من المكانة حداً صارت فيه أهمَّ مباحثها، أي: أهم من مبحثي الوجود، والقيم، بحكم أن البحث فيهما تالٍ للبحث فيها، وقائم عليه، ومن ثم فهما تابعان لها.

بل إن المواقف الفلسفية المعاصرة، بما تنطوي عليه من نظريات في الوجود، والقيم، وغير ذلك، إنما تنزع في النهاية إلى مذاهب في المعرفة منبثقة من نظريتها، أو مستندة إليها ــ كما هو الشأن عند الفلسفتين: الوضعية، والماركسية، اللتين تستندان إلى المذهب التجريبي في نظرية المعرفة.

ولقد تغلغلت تيارات هذه النظرية على أساس مصادر المعرفة في كل مجالات التفكير من آداب وتشريع، وسياسية، وأخلاق، واجتماع وغير ذلك[2].

وتمثل هذا بالمذهب التجريبي ــ بمختلف مدارسه ــ، الذي يحصر

---

(١) أبو الأعلى المودودي ــ منهج جديد في التربية والتعليم (٣٩).

(٢) انظر: توفيق الطويل ــ أسس الفلسفة (٣٥٥).

الأساس الذي تقوم عليه مناهج العلوم، ونظم الحياة، ومعايير القيم، والسلوك، ومعالم الحياة الفكرية، وحركة التقدم الحضاري في منهجه التجريبي المادي.

٢- أن النزعات المتعددة في نظرية المعرفة، التي نشأت في الغرب بمعزل عن الدين، بل من خلال كره له، ولما يمثله من تعاليم، قد غزت عالمنا الإسلامي في فترة حرجة، لم يكن الفكر الإسلامي فيها يملك القوة التي تجعله قادراً على نقدها، وبيان عوارها، وإغناء المجتمع الإسلامي عنها، بما لديه من رصيد إسلامي متمثل بالوحي، والتراث الفكري للمسلمين.

لهذا استطاعت هذه النزعات أن تجوس خلال ثقافة المسلمين كسائر النزعات التي قذف بها الفكر الغربي، فغيرت في هذه الثقافة، عن طريق احتواء مناهج التربية والتعليم وصياغة العلوم، والتوجيه الفكري، والإعلامي، في إطار من التركيز المستمر على أن ذلك وحده هو طريق حرية الإنسان، وتقدمه، وتطوره العلمي، ورقيه الحضاري.

ولقد وجدت هذه النزعات ـ في نظرية المعرفة ـ من خلال منظورها الغربي، من يحملها في بلاد المسلمين، ويدافع عنها، بصفتها طريق الخلاص لهذه الأمة من واقعها الحاضر.

وقد تشكل منهج حاملي هذه النزعات في صور شتى:

ـ تارة بالاستعانة بالتراث، من خلال التركيز على نظرية المعرفة لدى المعتزلة، والفلاسفة، في العصر العباسي، وما بعده، ممن جنح إلى العقل بعيداً عن النص،حتى اعتبر العقل البشري (جديراً باكتشاف الحقيقة

الدينية، وتحديدها، دون مدد خارق للطبيعة)[1].

ـ وتارة بالتنفير من المنهج الإسلامي في المعرفة، الذي سلكه السلف الصالح من هذه الأمة، بتقديم الكتاب، والسنة، والإجماع على ما سواها في مسائل المعرفة الدينية،وذلك بوصف هذا المنهج بأنه: (مذهب يقضي على الإنسان المسلم بالتقليد، وعدم التفكير، خاصة الجمهور)[2].

ـ وتارة بالدعوة إلى العقلانية التي (لايتخذ الفرد في ظلها الدين محدداً لسلوكه في المجالين: الإجتماعي والسياسي، وكذلك لا يركن إلى الغيبيات)[3].

لأن سبب تخلف الوطن العربي ـ كما يرون ـ بقاؤه مكبلاً بالغيبيات، والروءى اللاهوتية، وعدم اعتماده النظر التجريبي[4].

ـ وأجلَى هذه الصور: تَبَنِّي تلك النزعات الغربية بصورتها ـ عند الغرب ـ وإدارة رحاها في ميدان الثقافة الإسلامية، لتكون أداة فاعلة فيها، مؤثرة في كيانها.

فقد تلقى مجموعة من المنتسبين إلى الإسلام الفلسفة الوضعية، التي لا تؤمن إلا بالواقع الذي تدركه الحواس، ونوهوا بها، حتى قال أحدهم عنها

---

(١) محمد عاطف العراقي ـ ثورة العقل في الفلسفة العربية (٤٣)، وانظر: محجوب بن ميلاد ـ الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم (١١٤).

(٢) أحمد فؤاد الأهواني ـ معاني الفلسفة (١٢٩).

(٣) سمير عبده ـ تحديث الوطن العربي (١١٦).

(٤) انظر: المصدر السابق ـ الصفحة نفسها.

في غمرة افتتانه بها: (إنها أدق، وأصدق من جميع الفلسفات العصرية في أصولها العلمية)[1].

وعلى أساسها أنكروا العقائد الغيبية، واعتبروا ما وراء الطبيعة وهماً وخرافة، وقضوا بأن العلم الحديث المتمثل بالمنهج التجريبي الحسي سيقذف بالإسلام ومعتقداته إلى عالم الأساطير الذي قذف بالأديان الأخرى إليها[2].

وسأشير إلى أنموذجين من حاملي هذه النزعة الوضعية في العالم العربي في مجال مصدرية المعرفة، أولهما: الدكتور زكي نجيب محمود[3]، فيلسوف الوضعية في العالم العربي.

فقد درس (زكي) هذه الفلسفة وألف فيها[4]، ونقلها إلى المجتمع العربي ليوظفها في تشكيله المستقبلي وليولي بها وجهة الجيل الناشئ من التشبث بالتراث وما فيه من فكر غيبي إلى وجهة العلم الذي تعيشه الحضارة المعاصرة لأنها الوجهة المنتجة ـ عنده ـ ، وذلك: من خلال تَحَوُّلٍ ذكي نفهم فيه تراثنا الفكري، وفق المعايير الوضعية الحسية التي

---

(١) مصطفى صبري ـ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين (١/١٤٨)، وقد نسب هذا القول إلى محمد فريد وجدي.

(٢) انظر: المصدر السابق (١/٣٥٩)، وانظر: محمد المجذوب ـ مشكلات الجيل في ضوء الإسلام (٢٦).

(٣) أحد فلاسفة الوضعية المنطقيين في العالم العربي، وهو مصري لا زال حيا، كتب كثيراً في هذا الاتجاه ما بين كتاب فلسفي متخصص، وثقافي عام.

(٤) من كتبه في هذا المجال: نحو فلسفة علمية، المنطق الوضعي، خرافة الميتا فيزيقيا، تجديد الفكر العربي.

يدين بها العلم الحديث.

ومثال ذلك: أن في التراث الإسلامي كثيراً من المبادئ التي تمثل أساساً في البناء الحضاري، فعلينا أن نأخذ بها نحن ـ الآن ـ، لكن على أساس فهمٍ جديدٍ نضعه لها، بديلا لمفهوماتها التراثية.

هذا المفهوم الجديد نستمده من الفلسفة الوضعية المعاصرة.

فالعلم، والعمل، من مقومات الفكر الإسلامي ـ منذ وجد الإسلام ـ، وهما وسيلة تحقيق السعادة كما يقرر ذلك كثير من علماء الإسلام، ويمثل لهؤلاء بأبي حامد الغزالي(١).

والعصر اليوم هو عصر العلم، والعمل؛ وعليه فلنا أن نرتكز على التراث في أخذ هذه المبادئ، لكن بشرط تحوير مفاهيمها لتتفق مع النظرة الوضعية.

(فالعلم المقصود عند الغزالي هو: العلم باللَّه، وملائكته، وكتبه، ورسله، وملكوت السموات والأرض، وعجائب النفوس، من حيث إنها مُرتَّبةٌ بِقَدَر اللَّه لا من حيث ذواتها)(٢).

وأما العمل: فهو مجاهدة الهوى، والقيام للَّه بالعبودية وفق شرعه، وأما السعادة، فهي السعادة الأخروية(٣).

---

(١) وقد قرر ذلك ـ أيضاً ـ: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، في كتابه: (مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة).

(٢) زكي نجيب محمود ـ تجديد الفكر العربي (١٨١).

(٣) انظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

والمنهج التحويري يتم بقبول مبدأ (أن السعادة لا تنال إلا بالعلم والعمل) كما قال الغزالي، لكن السعادة التي نقصد إليها نحن تتمثل في (سعادة الإنسان، ها هنا، على هذه الأرض، وفي هذه الحياة الدنيا، أما العلم فالمقصود به لدينا: العلوم الطبيعية، بمعناها الحديث من كيمياء، وفيزياء، وما إليهما، والعمل المقصود هو: ما يجري في المعامل من تجارب من شأنها أن تخلق لنا من الوسائل، والأدوات، والمواصلات، ما لم يكن للعصور السابقة عهد بمثلها.

ثم يقول الدكتور زكي ملخصاً: وأحسب أني لو سألت الآن كيف ننتقل من فكر قديم إلى فكر جديد؟، كان الطريق إلى الجواب واضحاً، وهو: أن استخدم الألفاظ استخداماً يساير العصر في مفهوماته، ومضموناته، حتى ولو كانت هي نفسها، الألفاظ التي استخدمها الأولون، لكن استخدموها بمفهومات ومضمونات مختلفة[1].

وهكذا يرسم الدكتور (زكي) المسار الذي ينبغي أن يسلكه المتشبثون بالتراث الإسلامي، لكي يعيشوا الحياة الحاضرة بِبُنْيَتها العصرية، من خلال تكييف هذا التراث، لينسجم مع جوّ هذا العصر.

أما الناشئة: فينبغي أن تُوَلّى وجوههم شطر المنهجية المعاصرة، وأن يُكْبَح جماح أي منهج، أو فكرة، يمكن أن تعوقهم عن سلوك ذلك المنهج الوضعي وقد انتدب لذلك نفسه، من خلال ما ألّف من كتب متخصصة، أو عامة، يؤكد فيها قاعدة الوضعية المنطقية بأن كل لفظٍ

---

(١) تجديد الفكر العربي (١٨١، ١٨٣).

أو جملةٍ لا يدل على شيء تثبته الخبرة الحسية، فهو لغو لا معنى له، لأن كل ما وراء الطبيعة التي تبدو لنا في المعطيات الحسيّة وهم وخداع[1].

والأنموذج الآخر هو: الدكتور صادق جلال العظم[2]، ومنهجه صريح في اعتبار الإسلام بما يحمله من عقائد، ومبادئ مناقض للعلم المادي الحديث وأنهما يمثلان منهجين متباينين، لا يمكن أن يلتقيا، وهما منهجان للمعرفة في مصادرها، يقول: (... فالخلاف والنزاع بينهما ـ العلم والدين ـ يجريان إلى أعمق من ذلك، بكثير، عندما يمسّان مشكلة المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول إلى قناعتنا، ومعارفنا، في هذه المواضيع)[3].

فالطريقة العلمية القائمة على الملاحظة والاستدلال عن طبيعة الكون ونشأته، والإنسان، وتاريخه، تتنافى تماماً مع المنهج الاتباعي السائد في الدين[4].

ويقرر العظم: (أن المصدر الصحيح، والوحيد للمعرفة، والعلم ـ الذي لم يعد للعالِم الآن عدول عنه ـ هو: الملاحظة، والتجربة، دون غيرها من المصادر والمنابع)[5].

---

(١) انظر: زكي نجيب محمود ـ خرافة الميتافيزيقيا، (٧٤، ١٥١، ١٩٥)، وسيأتي عرض هذه النظرية في الباب الأخير إن شاء الله.

(٢) كاتب لبناني لا ديني، تبنى الإتجاه الوضعي المنكر للغيبات والمحارب للأديان برز ذلك في كتابه: (النقد الذاتي بعد الهزيمة).

(٣) محمد حسن آل ياسين ـ هوامش على نقد الفكر الديني (٣١).

(٤) انظر: المصدر السابق (٣١). وعبد الرحمن حسن حبنكه الميداني ـ صراع مع الملاحدة حتى العظم (٢١).

(٥) هوامش على نقد الفكر الديني (٣٢).

ولا أريد إطالةً في بيان الأثَر الذي فعله الفكر الغربي المعاصر في هذا المجال في ثقافة المسلمين، لكنني أنبه إلى ألوان من صور التلوث التي أصابت هذه الثقافة مثل:

١- رفض الغيبيات، أو التهوين من شأنها، أو توفيق ما ورد بشأنها مع ذلك الفكر الغازي.

٢- والإعجاب بالمنهج التجريبي في البحث، ومحاولة فرضه على جميع العلوم، وليس على المادة المحسوسة التي هي مجاله الصحيح.

٣- والتشكك في صحة الدين، وصدق الوحي، وحقيقة ما أخبر به من قضايا.

٤- والنزوع إلى التحرر من كل الضوابط الدينية، والخلقية، والفطرية، في سبيل الوصول إلى الحقيقة.

٥- والتقبل لمبادئ وقضايا تتنافى مع أصول الثقافة الإسلامية، ومبادئها الأصلية، مؤكداً أن هذه الصور ونحوها تعود فيما استقيت منه إلى نظريات المعرفة التي قامت في الغرب، واختلفت من حيث الإسم والمضمون، باختلاف مصدر المعرفة الذي تكوّنت على أساسه، كالحسّ والتجربة، والعقل، مع إتفاقها على إقصاء الوحي عن أن يكون مصدراً للمعرفة.

٣- وإذا كان الفكر الغربي قد لقي من بعض الباحثين المسلمين موقف المعارضة، والنقد، وكشف البواعث، والأهداف، التي ينطوي عليها فيما

غزا به بلاد المسلمين، وثقافتهم، فقد كان ذلك في بعض المجالات التي صادمت بعنف قضايا معينة، مثل: قضية (الدين والدولة)، في الفكر السياسي، أو (نظام الأسرة، أو ما أطلق عليه: تحرير المرأة)، في الفكر الإجتماعي، وعنيت بعض الدراسات بموضوع (الأخلاق)، رداً لأسس الأخلاق الوضعية، وقيمتها، ومفاهيمها، وعناية بما ترتكز عليه الأخلاق الإسلامية من أسس عقدية، وقيم ثابتة.

ولكن النزعات الغربية المختلفة في (المعرفة ومصادرها)، وهي الأصل والأساس للفكر الغربي، لم تحظ ـ حسب علمي ـ بدراسة معاصرة، من وجهة النظر الإسلامية تُعنَى برصدها، وتحديدها، ونشأتها، وعوامل تطورها، وعلاقة بعضها ببعض، وبيان موقعها في الفكر المعاصر، من حيث تأثيرها الخطير على مقومات الثقافة الإسلامية في المعرفة، وقيمتها.

في دائرة هذه الأضواء كان اتجاهي إلى البحث في (مصادر المعرفة) دراسة لأصولها، ومجالاتها، وتصنيفها، والأبعاد التي انتهت إليها المذاهب الفلسفية في ذلك، وتقويماً لكل ذلك، وفق المنظور الإسلامي.

* * *

وتتمثل خطة البحث التي تناولت هذه القضية من خلالها في: باب تمهيدي، وأربعة أبواب، تتوزع عليها مصادر المعرفة، ينقسم كل باب إلى فصلين، ثم خاتمة البحث.

في الباب التمهيدي: بحثت في نظرية المعرفة من حيث تعريفها،

وبيان نشأتها وتطورها، وأهم مباحثها، كإمكان المعرفة، أو عدمها، وطبيعتها، والإشارة إلى موقف الإسلام وما قدمه الفكر الإسلامي في هذا النطاق.

وأما **الباب الأول** فقد تناولت فيه (الوحي) بصفته مصدراً للمعرفة، وذلك في فصلين:

الأول: الوحي عند غير المسلمين:

وقد تناول البحث ـ فيه ـ فلاسفة اليونان، وفلاسفة المسيحية، منذ دخولها أوربا حتى انتهاء العصور الوسطى، وفلاسفة أوربا في عصورها الحديثة، من حيث مقصودهم بالوحي، وموقفهم منه.

الثاني: الوحي في الإسلام.

تناول البحث ـ فيه ـ: خصائص الوحي المميزة له عن مصادر المعرفة الأخرى، ومنهج إثبات أن النبوة المحمدية حق، وأن ما جاءت به وحي من علم الله، وموقف المستشرقين من الوحي الذي جاء به محمد ﷺ، ثم ما قدمه الوحي في ميداني: العقيدة، والشريعة.

تلا ذلك **الباب الثاني**، وموضوعه: (الإلهام، والحدس)، من حيث مصدريتهما للمعرفة.

تناول **الفصل الأول** من فصليه: الإلهام والكشف لدى الإتجاه الإشراقي، سواء لدى غير المسلمين، أو لدى الصوفية المنتسبين للإسلام، وبينت موقف الإسلام من الإلهام، والكشف ونحوهما.

وفي **الفصل الآخر**: درست الحدس من حيث هو مصدر مستقل للمعرفة، من خلال فلسفة هنري برجسون، عاطفاً على الدراسة بالنقد.

وفي **الباب الثالث**: بحثت في مصدرية العقل في فصلين:

أولهما: تناول العقل من حيث هو مصدر للمعرفة، درست فيه التصورات، والتصديقات، وأصولها الأولى، التي تمثل المبادئ الفطرية الأولية التي هي قوام العقل، وخصائصها، ومصدرها.

وتناول **الفصل الآخر**: منهج العقل في الوصول إلى المعرفة، والحدود التي تمتد إليها طاقته في مجالي: العقيدة، والتشريع، مبيناً ذلك من وجهة النظر الإسلامية.

أما **الباب الرابع**: فقد تناولت فيه التجربة الحسية، من حيث مصدريتها للمعرفة.

بحثت في **الفصل الأول**: اتجاه التجربة الحسية في نشأته الأولى، وتطوره عبر التاريخ، حتى انتهى إلى المواقف الفلسفية في العصر الحاضر.

ثم بينت الأسس التي يقوم عليها المذهب التجريبي، معقباً عليها ببيان مرتكزات التجريبيين التي بنوا عليها أساس نظريتهم التجريبية في المعرفة.

وبحثت في مبحث من الفصل الآخر الاتجاه التجريبي في ضوء الإسلام مبيناً توجيهات الوحي في هذا، وتطبيق العلماء المسلمين له في واقع الحياة، وبناء الحضارة.

وفي مبحث آخر تناولت أسس المذهب التجريبي في الفلسفة الغربية

المعاصرة، ومرتكزاتها في ضوء ما بينت من اتجاه إسلامي في هذا المجال.

وفي الخاتمة أجملت خلاصات تلك الدراسة في مختلف الشعب التي تناولتها، وعقبت على هذا الإجمال بتصنيف لمصادر المعرفة وفق التصور الإسلامي.

* * *

وقد اقتضت طبيعة الموضوع، ووجهتي في تناوله استخدام مناهج ثلاثة في بحثه:

١- المنهج التأريخي، من أجل معرفة التطور الذي مر به بعض المذاهب أو جرى في مواقف القائلين بتلك المصادر، من حيث تصورهم للمصدر ولمنهج المعرفة الناتج عنه، ومن مواقفهم من المذاهب الأخرى، مما برز في تيارات وآراء كثيرة.

٢- المنهج الموضوعي: الذي تُعْرَض من خلاله الأصول التي يقوم عليها المذهب في مصدرية المعرفة، والتي تمثل قوام هذا المذهب، لدى القائلين به ـ أو غالبهم ـ، وكذلك المستندات التي يدعم بها هؤلاء مواقفهم.

وكان توجهي ـ هنا ـ هو محاولة العرض، من خلال نصوص أصحاب تلك المذاهب أنفسهم، ما ستطعت إلى ذلك سبيلاً، توخياً للدقة وإشراكاً للقارئ في تصور تلك المبادئ من مصادرها، وهو أسلم ـ منهجياً ـ من عرضها من خلال فهم الآخرين لها ـ فضلاً ـ عن المخالفين.

٣- المنهج النقدي: وبه يتم تسليط الضوء على الدراسة السابقة، لمصادر المعرفة، فيما عرض أتباعها من أصول وما أقاموه من مرتكزات لبيان أوجه الاتفاق، والاختلاف بينها، وبين المنهج الإسلامي، وتبيان وجه الحق فيها من المنظور الإسلامي، مستنداً إلى النصوص الشرعية، وآراء علماء السلف الذين تناولوا جوانب من هذا الموضوع، في الماضي والحاضر، ومستفيداً من اجتهادات سائر العلماء والمفكرين.

وقد تتداخل هذه المناهج الثلاثة، فتقترن في مسائل البحث، وقد تنفصل عن بعضها في خطة البحث بشكل متمايز، كما في الباب الأخير.

وقد أدى هذا إلى ما يُشْعِر القارئ بشيء من التكرار في الآراء المعروضة ـ أحياناً ـ وهو شعور له ما يبرره، بل هو واقع فعلاً، ولكني آثرته مع هذه النتيجة، رغبة في تكامل الصورة، لدى القارئ، في كل مسألة في موضعها، متفادياً الإحالات إلى ما سبق، قناعة مني بأن ما فعلته أجدى، وأوفى، وبأن التكامل في عرض مذهب ما قبل نقده، يساعد على الفهم المتكامل لحقيقة المذهب، ولنقده معاً. وهي غاية جديرة بالقصد.

هذا، فضلاً عن تكامل مصادر المعرفة في ميدان من ميادين المعرفة، مما يجعل النهج يقتضي الإشارة إلى العقل، عند بحث مهمة الوحي في ميدان الشريعة ـ مثلاً ـ، والإشارة إلى الوحي عند تناول مهمة العقل في هذا الميدان، كلٌّ في بابه.

وأود أن أنبه إلى أن البحث في هذا المجال الفكري البحت من البحوث

التي تحتاج قدرة فكرية، ورصداً متأنياً، وتحليلاً دقيقاً للمسائل، لأن نظرية المعرفة كما يقول أزفولد كولبة: (من أعقد البحوث الفلسفية التي تتطلب في إدراكها مقدرة خاصة على التفكير في المسائل المعنوية البحتة)[1].

وهنا أؤكد بأن كل ما ذكرته عن تلك المذاهب، وآراء أصحابها وعن موقف الإسلام واجتهادات العلماء المسلمين، كل ذلك ــ عدا ما نُقِلَ نصاً ـ إنما هو فهم فهمته من الآية، أو الحديث، أو المرجع الذي رجعت إليه، فإن كان مصيباً فذلك ما قصدت، وهو فضل من اللَّه، وإن لم يكن كذلك فلست قاصداً هذه النتيجة، وأستغفر اللَّه من الزلل.

وأدعوا اللَّه سبحانه وتعالى أن يجزي عني خير الجزاء كل من ساعدني في هذا البحث إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلى اللَّه على نبينا محمد وآله وسلم.

---

(١) أزفولد كولبة ــ المدخل في الفلسفة (٤٨).

الباب التمهيدى
فى
نظرية المعرفة



الفصل الأول

تعريف نظرية المعرفة

تمهيــــد:

نظراً لارتكـاز هذه النظرية ومـصادرها على المعـرفة، بصـفتها مـيدان بحثها؛ فإن التأصيل العلمي يقتـضي البدء بتعريف تحليلي للـفظة «المعرفة» يتبعه تعريف نظرية المعرفة – ذاتها –.

وبما أن لفـظة «العلم» مـرتبطة ارتـباطاً كـبيـراً بلفظة «المـعرفة»، حـتى لتبدوان مترادفتين، أو متـداخلتين، خصوصاً وعـموماً – كما سيأتي – ، ولأن العلماء المسلمين يـركزون في بحثهم مسائل نظرية المعـرفة على كلمة «العلم» أكثـرمن كلمة «المعرفة»؛ لذا فـسأتناول تعريف « العلـم» مع تعريف «المعرفة» – لغةً –، واصطلاحاً.

المعرفة والعلم في اللغــة:

قال «أبـو الحسن ابن فـارس» ـ ت: ٣٩٥ هـ ـ فـي «معـجم مقـاييس اللغـة» على الفعل (عـرف): (العين والراء والفاء أصـلان صحيـحان، يدل أحدهمـا على تتابـع الشيء متصـلا بعضه ببعض، والآخر: علـي السكون والطمأنينة؛ فالأول: العُرْف عُرْف الفرس، وسمي بـذلك لتتابع الشعر عليه، ويقال: جاءت القطا عُرْفاً عُرْفا» أي: بعضها خلف بعض..ـ إلى أن قال ـ: والأصل الآخر: المعرفـة، والعِرْفان، تقول: عرف فلان فلاناً عِرفـانا ومعرفةً، وهذا أمرٌ مـعروفٌ، وهذا يدل عـلى ما قلنـاه من سكونه إليـه لأن مَنْ أنكر

شيئاً توحش منه ونبا عنه)[1].

وقال (مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ت: ٨١٧ هـ) : (عرفه يعرفه معرفة وعِرفانا وعِرْفة - بالكسر - وعِرِفّانا - بكسرتين مشددة الفاء - : علمه، فهو عارفٌ وعريفٌ وعَرُوفة)[2].

ثم ذكر معاني غيره للفعل«عَرَف» كالإقرار والمجازاة وجَزّ عُرْف الفرس[3].

ومن هذا؛ فالمعرفة: حالةٌ تقتضي سكونَ العارف إلى المعروف، خلافا للإنكار الذي يقتضي وحشةً بين المُنكِر والمُنكَر، كما يرى ذلك (ابن فارس) و(إسماعيل ابن حمّاد الجوهري - ت: ٣٩٣ هـ) في الصحاح الذي يجعل العُرْف ضد النكْر[4].

وهذا يعني: أن تعريفهم للمعرفة تم ببيان ضدها وهو الإنكار، أو ببيان مظهرها الناتج عنها، وهو السكون والطمأنينة من قبل العارف إلى المعروف، وهذه نتيجة تعقب المعرفة، وليست المعرفة ذاتها. يدل على ذلك: قول (ابن فارس) (لأن من أنكر شيئاً توحش منه ونبا عنه)[5].

أما الفيروز آبادي: فقد عرفها بأنها «العلم»، فما هو العلم؟.

---

(١) معجم مقاييس اللغة ـ مادة (عرف).

(٢) القاموس المحيط - فصل العين ، باب الفاء.

(٣) المرجع السابق - الموضع نفسه.

(٤) إسماعيل بن حماد - الجوهري - كتاب«الصحاح» - مادة: عرف.

(٥) معجم مقاييس اللغة، مادة: عرف.

يقـول (ابن فارس): (الـعين واللام والميـم: أصلٌ صحـيحٌ واحـدٌ، يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره؛ من ذلك:

ـ العلامة، وهي معروفة.

ـ والعلَم: الراية، والجمع: أعلام.

ـ والعلَم: الجبل.

ـ والعلِم: نقيض الجهل)[١].

ويعود«صاحب القاموس» ليعرّف «العلم» بأنه: المعرفة.

قال رحمه اللّه: (عَلِمه: كسمعه، عِلما ـ بالكسر ـ : عرَفه)[٢].

وبها عرفه«الجوهري» ـ أيضا[٣].

ومعروف أن منهج العرب في تعريفهم الأشياء الاكتفاء بتقريب الشيء المعرّف إلى الجاهل به عن طريق ذكر ضده، أو مقارنه المعروف، أو الإشارة إلى آحـاده العـينيـة ـ إن كـان له آحاد ـــ ، ونحـو هذا، دون الغـوص إلى ماهية[٤] الشيء الذي ينهـجه الفلاسفـة، كما ذكر«ابن تيـمية»[٥] في نقـده

(١) معجم مقاييس اللغة – مادة «علم». (٢) القاموس المحيط – فصل العين باب الميم.

(٣) الصحاح – مادة: «علم».

(٤) الماهيـة: هي ما يجـاب به على سؤال مـا هو؟، وهي: الشيء المتَعَقَّل من شيئ مـا ، بغض النظـر عن وجوده الظـاهر وأعراضـه مثل: الحيـوانية والـنطق عند الإنـسان. انظر: علـي بن محمد الجرجاني – التعريفات (١٩٥)، وجميل صليبا المعجم الفلسفي (٣١٤/٢).

(٥) أحمد بـن عبد الحليم – تقي الـدين ابن تيمية، مـن كبار المجددين في الإسـلام، كان آية في التفسير والأصول وأصول الدين، فصيـح اللسان، وقف في وجه الإنحـرافات عن الإسلام في المجتمع الإسلامي، فواجه المحن وتوفي مسجوناً عام (٧٢٨ هـ). =

للحد في منطق «أرسطو»[1].

وبه تكون خلاصة القول: أن العلم والمعرفة مترادفان في الإطلاق اللغوي حيث عُرِّف «العلم» بالمعرفة، والمعرفة بالعلم - كما سلف - ، وأنهما يعبران عن حالة تبدو في سكون العارف إلى الشيء المعروف وطمأنينته به.

المعرفة والعلم في الاصطلاح القرآني:

لم يرد لفظ «المعرفة» في القرآن الكريم، ووردت له اشتقاقات كثيرة:-

- فجاء بصيغة الماضي كما في قوله - سبحانه -: ﴿ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ﴾[2].

وجاء بصيغة الفعل المضارع كما في قوله تبارك: ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا... ﴾[3].

وقد ذكر الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ت: ٥٠٢ هـ:

أن معنى «المعرفة» في هاتين الآيتين: (إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره)[4].

= انظر: عبد الحي بن العماد الحنبلي - شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب (٦/٨٠)، وخير الدين الزركلي - الأعلام (١/١٤٤).

(١) انظر: ابن تيمية - الرد على المنطقيين (١٥) وما بعدها. وهو منهج الشريعة في بيانها كما قرر ذلك الإمام أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات في أصول الشريعة (١/٥٦).

(٢) آية (٨٣) من سورة المائدة.

(٣) اية (٨٣) من سورة النحل.

(٤) المفردات في غريب القرآن (٣٣١).

وجاءت في القرآن – أيضاً – صيغة «عرّف» بمعنى: بيّن، وأعلم، في مثل قوله تعالى: ﴿ وَإذ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيْثاً فَلَمّا نبأتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ﴾[1]. وصيغة اعترف بمعنى:أقر، قال سبحانه: ﴿ وَآخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ﴾[2].

وكذلك «المعروف»، وهو: ما عُرِف – بالعقل أو الشرع – حُسْنُهُ، يقول جلَّ وعلا: ﴿ وَلِلمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ ﴾[3].

والعُرْف، بمعنى المعروف في قوله سبحانه: ﴿ خذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ ﴾[4].

وبمعنى «التتابع» في قوله: ﴿ وَالْمُرْسَلاَت عُرفاً ﴾[5].

وعليه: فإن «المعرفة – في القرآن – إذا جاءت فعلاً صادراً من الإنسان تعني: إدراكاً لشيء بتفكرٍ وتدبرٍ لأثره.

وإلى هذا المعنى تعود معاني المشتقات الأخرى المشار إليها، عدا المعنى الثاني للصيغة الأخيرة الذي يعود إلى المعنى اللغوي – التتابع –[6].

أما «العلم» : فقد وردت له صيغ متعددة، منسوباً إلى اللّه ومنسوباً إلى الإنسان.

ـ فجاء بصيغة الفعل الماضي في قوله سبحانه: ﴿ وَلَوْ رَدّوهُ إِلَى الرَّسُوْلِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهُ مِنْهُمْ ﴾[7].

(١) آية (٣) من سورة التحريم. (٢) اية (١٠٢) من سورة التوبة.
(٣) آية (٢٤١) من سورة البقرة. (٤) آية (١٩٩) من سورة الأعراف.
(٥) آية (١) من سورة المرسلات. (٦) انظر: المفردات (٣٣١).(٧) آية (٨٣) من سورة النساء.

ـ وبصيغة المضارع في قوله سبحانه حكايةً عن «عيسى – عليه السلامُ – : ﴿ تَعْلَمُ مَاْ فِيْ نَفْسِيْ وَلاَ أَعْلَمُ مَاْ فِي نَفْسِكَ﴾[1].

ـ والأمر في قوله تبارك:﴿ فَاْعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ ﴾[2].

ـ وجاء المصدر كثيراً في مثل قوله تعالى: ﴿ هَاْ أَنتُمْ هَؤُلاَءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاْجُوْنَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾[3].

ـ وجاء بصيغ أخرى مثل: «عَلَّمْ، يعلم»، «عالم»، «عليم، «أعلم»، معلوم»[4].

وقد بيَّن **الراغب الأصفهاني**: أن المقصود بـ «العلم» في القرآن: (إدراك الشيء بحقيقته، وذلك ضربان:

ـ **أحدهما**: إدراك ذات الشيء.

ـ والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيءٍ هو موجودٌ له، أو نفي شيءٍ هو منفي عنه».

فالأول: هو المتعدي إلى مفعولٍ واحدٍ، كقوله: ﴿ لاَ تَعْلَمونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾[5].

والثاني: المتعدي إلى مفعولين، كقوله: ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾[6][7].

---

(١) آية (١١٦) من سورة المائدة. (٢) آية (١٩) من سورة محمد.

(٣) آية (٦٦) من سورة آل عمران. (٤) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، في مادة «علم».

(٥) آية (٦٠) من سورة الأنفال. (٦) آية [١٠] من سورة الممتحنة.

(٧) المفردات في غريب القرآن (٣٤٣).

وأشار «الراغب» إلى ما بين «العلم» و«المعرفة» في القرآن الكريم من فروق، موضحاً أن (المعرفة أخصُّ من العلم، يقال: فلانٌ يعرفُ اللَّه، ولا يقال يعلم اللَّه، متعدياً إلى مفعولٍ واحدٍ، لما كانت معرفة البشر هي بتدبر آثاره، دون إدراك ذاته ويقال: اللَّه يعلم كذا، ولا يقال: يعرف كذا، لما كانت المعرفة تستعمل في العلم القاصر المتوصل به بتفكر)[1].

وقد بين «ابن القيم»[2]جوانب الفرق بين العلم والمعرفة في القرآن فذكر منها:

١ـ الفرق اللفظي؛ حيث يقع فعل المعرفة على مفعول واحد. قال تعالى: ﴿ فعرفهم وهم له منكرون ﴾[3]، بينما يقتضي فعل العلم مفعولين، كقوله: ﴿ فَإِنْ عَلِمتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ ﴾[4].. فإن وقع على مفعول واحد كان بمعنى المعرفة كما في قوله سبحانه: ﴿ وآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لاَ تَعلَمُونَهُم اللَّه يَعلَمُهُمْ ﴾[5].

٢ـ الفرق المعنوي: الذي يتجلى في أن المعرفة تتعلق بذات الشيء والعلم يتعلق بأحواله. تقول: عرفت أباك وعلمته صالحاً، فالمعرفة: حضور

---

(١) المرجع السابق (٣٣١).

(٢) هو/ محمد بن أبي بكر، أحد تلاميذ ابن تيمية الأعلام، الذين تناولوا مختلف العلوم الإسلامية. ت: ٧٥١ هـ.

انظر: شذرات الذهب (١٦٨/٦). وكذلك: الأعلام (٥٦/٦).

(٣) آية (٥٨) من سورة يوسف.

(٤) آية (١٠) من سورة الممتحنة.

(٥) آية (٦٠) من سورة الأنفال.

الشيء، ومثاله العلمي في النفس، والعلم حضور أحواله وصفاته ونسبتها إليه.

فالمعرفة: تشبه التصور، والعلم: يشبه التصديق[1].

كما يتجلى في أن المعرفة - في الغالب - تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه فإذا أدركه قيل: عرفه، أو تكون لما وصف بصفات قامت في نفس الشخص، فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها، قيل: عرفه.

ـ فمن الأول: قوله تعالى: ﴿ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ ﴾[2].

ـ ومن الثاني: قوله: ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴾[3].

لما كانت صفاته معلومة عندهم، فرأوه عرفوه بتلك الصفات؛ ولهذا كان ضد المعرفة الإنكار، وضد العلم الجهل[4].

وخلاصة القول في العلاقة بين العلم والمعرفة في القرآن الكريم: أن العلم أعم وأكمل من المعرفة، ولهذا وصف الله نفسه بالعلم دون المعرفة، التي هي: إدراك قاصر ـ بالنسبة للعلم ـ، وسيلتها التفكير والتعقل.

---

(١) التصور: حصول صورة الشيء في العقل، والتصديق: حكم بالنسبة بين طرفين.
انظر: علي الجرجاني -التعريفات (٥٩)، المعجم الفلسفي (١/٢٧٧).

(٢) آية (٥٨) من سورة يوسف.

(٣) آية (١٤٦) من سورة البقرة.

(٤) انظر: محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية - مدارج السالكين (٣/٣٣٥).

المعرفة والعلم في الاصطلاح

أولاً: المعرفة:ــ

وضع العلماء والفلاسفة للمعرفة عدة معان:

ـ فقد ذكر **التهانوي** محمد بن علي ت: بعد ١١٥٨ هـ أن من المعاني التي حدّ الفلاسفة القدماء المعرفة بها:ــ

أــ إدراك الشيء بإحدى الحواس.

ب ـ العلم مطلقاً – تصوراً كان أو تصديقاً–.

جـ ــ إدراك البسيط، سواء كان تصوراً للماهية، أو تصديقاً بأحوالها[١].

وحينما أراد أهل الاصطلاح المسلمون تعريف المعرفة، لحظوا منهج القرآن في ذكره المعرفة والعلم، والفرق بينهما، ملتمسين العلة في ذلك.

فقد ذكر الجرجاني – الشريف علي بن محمد (ت: ٨١٦ هـ)، : أن المعرفة إدراك الشيء على ماهو عليه، والعلم كذلك سوى أن المعرفة مسبوقة بجهل، خلافاً للعلم (ولهذا يسمى الحق – تعالى – بالعالم، دون العارف)[٢].

---

(١) انظر محمد بن علي التهانوي – كشاف اصطلاحات الفنون (١٠٣٩/٢).

(٢) التعريفات – (٢٢١).

أما الأحمد نكري: فقد ذكر التعريف السابق، والفارق المذكور بين العلم والمعرفة، وزاد بأن المعرفة تكون أيضاً (للأخير من الإدراكين ـ بشيء واحدٍ ـ إذا تخلل بينهما عدم، بأن أدرك أولاً ثم ذهل عنه ثانياً)[1] خلافاً للعلم فهو مجردٌ من هذا.

وعليه؛ فإن المعرفة لديهم: إدراكٌ مطلقاً، أو إدراكٌ ناقصٌ بالنسبة للعلم.

أما لدى الفلاسفة المحدثين، فإن لفظ المعرفة: يطلق على أربعة معان:ـ

أولها: الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن.

الثاني: الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع، بحيث تكون المعرفة محيطة موضوعياً بكل ما هو موجود للشيء في الواقع.

الثالث: مضمون المعرفة بالمعنى الأول.

الرابع: مضمون المعرفة بالمعنى الثاني[2].

فالمعنيان الأخيران: نتيجة للمعنيين الأولين، ومن هذا قولهم: المعارف الإنسانية، قاصدين بها نتيجة تلك الجهود التي بذلها العقل البشري في مختلف جوانب الحياة.

أما المعنيان الأولان: فيمثلان درجتين في المعرفة هما: التصور

---

(١) الأحمد نكري – جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (٣/٢٨٦).

(٢) المعجم الفلسفي (٢/٣٩٢) وقد نقله عن معجم (لالاند).

والتصديق وقد سبق أن ابن القيم – رحمه الله – في تفريقه بين معنيي العلم والمعرفة قد جعل المعرفة تصوراً، والعلم تصديقاً، فهم هنا يلتقون مع ابن القيم وإن جعلوا النوعين معرفة متفاوتة الدرجة، لا معرفة وعلماً.

ثانياً: العلم:

اختلف العلماء في حد العلم، فمنهم من رأى أنه لا يُحَدُّ – كالفخر الرازي[١]، وأبي المعالي الجويني[٢] وأبي حامد الغزالي[٣][٤].

ولكن الأكثرين رأوا إمكانَ حده، فقد حده **الباقلاني**[٥] **والباجي**[٦]: بأنه (معرفة المعلوم على ما هو به)[٧].

---

(١) محمد بن عمر البكري، مفسر متكلم، من أشهر كتبه: تفسيره «مفاتيح الغيب» ت: ٦٠٦هـ . انظر: شذرات الذهب (٢١/٥)، الأعلام (٣١٢/٦).

(٢) عبد الملك بن عبد الله (إمام الحرمين) أصولي متكلم أشعري، شافعي ت: ٤٧٨ هـ.
انظر: شذرات الذهب (٣٥٨/٣)، الأعلام (١٦٠/٤٠).

(٣) محمد بن محمد الطوسي، فيلسوف متصوف واسع الإطلاع، غزير الإنتاج، طبع من كتبه الكثير. ت: ٥٠٥ هـ.
انظر: شذرات الذهب (١٠/٤)، الأعلام (٢٢/٧).

(٤) انظر: عبد الرحمن بن أحمد – الأيجي – المواقف في علم الكلام (٩)، التعريفات: (١٥٥).

(٥) محمد بن الطيب، أبو بكر، أشعري متكلم، ت: ٤٠٣ هـ.
انظر: شذرات الذهب (١٦٨/٣)، الأعلام (١٧٦/٦).

(٦) أبو الوليد سليمان بن خلف، فقيه مالكي، أندلسي، ت: ٤٧٤ هـ.
انظر: الشذرات (٣٤٤/٣)، الأعلام (١٢٥/٣).

(٧) سليمان بن خلف الباجي – الحدود (٢٤).

وعرفه **الأيجي**[1] – بعد ذكره تعريفات عديدة وانتقادها بأنه: (صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض)[2].

وعرَّفه القاضي **عبد الجبار الهمذاني**[3] بأنه: (المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم)[4].

وقد تعقبت هذه التعريفات، وغيرها مما ذكروه، ولم يسلم واحد منها من إيراد يهدمه، بإدخال ما ليس من العلم فيه، أو إخراج غيره منه، حتى قال التفتازاني مسعود بن عمر ت: ٧٩٣ –: (أكثر تعريفات العلم مدخولة)[5].

لكنا وإن لم نحصل على حد قاطع للعلم من خلال هذه التعريفات لن نعدم معرفة مميزة للعلم، عما سواه من التصرفات الشعورية، فهو: نوع من المعرفة، بل درجة من درجاتها العليا، التي تختص بأنها جازمة مطابقة، وقد حصل هذا التطابق الجازم بفعل الذات العارفة، أو العالمة، بغض النظر عن مصدره ومجاله، مع قيد أن هذا التطابق والجزم إنما هو بحدود الطاقة البشرية[6] وذلك تفاديا للإطلاق الذي يتجاوز حدود الطاقة البشرية

---

(١) عبد الرحمن بن أحمد، عالم بالأصول، والعربية والمنطق، ت: ٧٥٦ هـ.
انظر: الأعلام (٣/٢٩٥).

(٢) انظر: المواقف (١١).

(٣) شيخ المعتزلة في وقته، بسط المذهب الإعتزالي في كتابه الكبير «المغني» في أبواب العدل والتوحيد، ت: ٤١٥ هـ. انظر: شذرات الذهب (٣/٢٠٢)، الأعلام (٣/٢٧٣).

(٤) عبد الجبار بن أحمد الهمذاني – النظر والمعارف – الجزء الثاني عشر من المغني (١٣).

(٥) السعد التفتازاني –شرح المقاصد (١/١٧).

(٦) انظر: شرح المقاصد (١/٤٥).

تحصيله. لأن ذلك يقتضي معرفة لأعيان الأشياء المطلوب علمها في الخارج، وكما هي في نفس الأمر لإجراء المطابقة بين الحكم العقلي والخارج، ولا يتيسر ذلك في كل المعلومات، بل يستحيل في بعضها، كما ذكره المحققون من العلماء[1].

أما في الفلسفة المعاصرة: فإن العلم – كما يقول **أوجست كونت**[2]: (معرفة القوانين الحقيقية للظواهر الطبيعية، ولا طريق له إلا التجربة)[3].

ويرى **أميل باترو**: (أن المقصود بالعلم اليوم هو: مجموعة المعارف الوضعية[4] التي حصلها الإنسان)[5].

وعليه: فإن العلم باصطلاحهم محصور – مصدراً – في التجربة، وميداناً في المجال الرياضي والطبيعي، وما يقبل موضوعه الخضوع للتجربة والاستقراء والمقاييس الكمية[6].

وهذا التحديد لمفهوم العلم متولد من المذهب التجريبي في الفلسفة المعاصرة، الذي يتمثل في اتجاهات فلسفية، أبرزها: الإتجاهان: الوضعي

---

(١) انظر: يحيي هاشم فرغل – الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية (٢٣٦).

(٢) فيلسوف فرنسي، أسس الفلسفة الوضعية التي ترفض القول بما وراء الطبيعة ت: ١٨٥٧م . انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٣١٦)، والموسوعة العربية الميسرة (١٥١٧).

(٣) أزفولد كولبه – المدخل إلى الفلسفة (٢٨٨).

(٤) المقصود بالمعارف الوضعية – هنا –: نتائج الدراسات في الواقع المادي. انظر: المعجم الفلسفي (٥٨٧/٢).

(٥) أميل باترو – العلم والدين في الفلسفة المعاصرة (٩).

(٦) انظر: محمد المبارك – الإسلام والفكر العلمي (١٦٠).

والماركسي ـ في نظرية المعرفة ـ.

وقد أدى هذا المفهوم الذي يحصر العلم في ما جاء عن طريق التجربة والخبرة الحسية وحدها:إلى إنكار العلم فيما يتجاوز ميدان التجربة، وهو: عالم الطبيعة وإنكار عالم ما وراء الطبيعة، وكل ما كان مصدره الوحي الإلهي أو الشعور الأخلاقي من العلوم.

وهذا مخالف لمفهوم العلم في الإسلام، فإن مسماه يشمل (جميع أنواع المعارف الإنسانية، سواء كان مصدرها العقل - كالرياضيات -، أم الحس والتجربة. بالإضافة إلى العقل - كالطب -، أو النقل، والسماع - كاللغة -، أو الوحي والنقل - كعلوم الدين -)[1].

يقول ابن تيمية: (قد يراد بالعلم: الكلام المأثور عن المعصوم، فإنه قد ثبت أنه علم لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بعد مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾[2])[3].

ولايقال: إنه مصطلح، ولا مشاحّة في الاصطلاح؛ ذلك أنه يمثل - في الحقيقة - مذهباً من مذاهب نظرية المعرفة، التي تحكم على الوجود قبولا ورفضا من خلاله، نافية على أساسه كل مصدر سوى التجربة، وأي وجود غير الوجود المادي، مما يؤدي إلى هدم الأديان والأخلاق مما سيتضح في دراسة المذهب التجريبي.

---

(١) الإسلام والفكر العلمي (١٥).

(٢) آية (٦١) من سورة آل عمران.

(٣) ابن تيمية - درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٢١).

ولقد أدرك بعض العلماء المسلمين ما ينطوي عليه هذا الاتجاه من خطر القضاءعلى العلم الشرعي والتهوين من شأنه في مقابل العلم الطبيعي، فناقشوه وردّوه[1].

النظريـة:ـ

النظر هو: الفكر الذي تطلب به المعرفة، أي: أنه (فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات)[2].

وينسب إليه فيقال: نظري – للمذكر –، ونظرية – للمؤنث.

والعلوم النظرية مقابلة للعلوم العملية، والشعرية، كما عند **أرسطو**[3]، ومقابلة للعلوم التجريبية ــ كما عند المحدثين ــ.

والشخص النظري: هو المتعلق بالعلوم النظرية، والموضوع النظري: هو ما كان سبيله النظر في مقابل الحدسي، الذي ينتقل به العقل من المبادئ إلى المطالب دفعة واحدة.

أما النظرية: فهي عند الفلاسفة المحدثين: (تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ)[4].

---

(١) ممن تناول هذا: ١ــ عبد الرحمن السعدي في الأدلة القواطع والبراهين في رد شبه الملحدين (١٨). ٢– مصطفى صبري في موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ٢/ ٤٥٣. ٣ – محمد المبارك في الإسلام والفكر العلمي (١٥).

(٢) المعجم الفلسفي (٢/٤٧٣).

(٣) فيلسوف يوناني، تتلمذ على أفلاطون وأول من وضع المنطق علماً مدوناً، كان له أثر في العصور اللاحقة (ت: ٣٢٢ ق.م). انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١١٧).

(٤) المعجم الفلسفي (٢/٤٧٧).

ولهـا إطلاقات عـديدة لدى الفـلاسفـة، يهمـنا منهـا الإطلاق المتـعلق بنظـرية المعرفـة، وفيه تكـون النظرية: (تركـيبـاً عقليـاً واسعاً، يهـدف إلى تفـسيـر عدد من الـظواهر ويأخـذه علمـاء وقتـه على أنـه فرض قـريب من الحقيقة، ويكون مجالاً للدراسة والبحث)[1].

نظـرية المعرفـة:ـ

هي النـظرية التي تـبحث فـي مبادئ المـعرفة الإنـسانيـة، وطبيـعتـها، ومصدرها وقـيمتها وحـدودها، وفي الصلة بين الذات المدركـة والموضوع المدرك، وبيان إلى أي مدى تـكون تصوراتنا مطابقة لواقع الـشيء المستقل عن الذهن، الذي تناوله[2].

وقد فصـل الفلاسفة العنـاصر التي تبحثـها هذه النظرية، فـهي تعرض للبحث في:ـ

١ـ إمكان المعرفة؛ فتواجه مشكلة الشك في الحقيقة، والتيقن بها.

٢ـ والتفريق بين المعرفة القبلية، الـتي تسبق التجربة، والمعرفة التي تجئ اكتسابا.

٣ـ وتبحـث في الشروط التي تصيـر بها الأحكام ممكنة، والـتي تبرر وصف الحقيقة بالصدق المطلق – إذا كان في الإمكان.

٤ـ كما تبحث في الوسائل التي تتـحقق المعرفة من خلالها والمصادر

---

(١) المصدر نفسه (٤٧٨/٢)، وفيه تجد – أيضاً – الإطلاقات الأخرى للنظرية.

(٢) انظر: معجم مجمع اللغة العربية الفلسفي (٢٠٣)، المعجم الوسيط، مادة «نظر».

التي تجيء عن طريقها.

٥ـ وتدرس طبيعة المعرفة من حيث اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها[١].

هذه هي مباحث نظرية المعرفة التي أصبحت في الدراسات الفلسفية جزءاً هاماً أوليا.

ومما يؤكده الدارسون لهذه النظرية بناءً على ما سبق من تحديدٍ لجوانب هذه النظرية: ضرورة عدم الخلط بينها وبين علم «المنطق»، الذي يبحث في القوانين الصورية للفكر، لتطبيقها على المبادئ، دون أن يبحث عن أصلها، أو يناقش قيمتها، وكذلك تمييزها عن علم النفس الذي هو علم تطبيقي يبحث في العمليات العقلية التي يقوم بها العقل في كسب معلوماته: كالإدراك الحسي والتذكر والتخيل.

فمباحث النظرية: تتناول مجالا أوسع من هذه العلوم الجزئية، وأشمل، حيث تبحث في أصول المعرفة العامة التي تشترك أغلب العلوم الجزئية في الانتفاع بها. وإن كانت ليست بمعزل عن تلك العلوم بصفتها الأساس الذي تقوم عليه مناهجها، فهي من ثم تتناول شيئا من تلك المناهج وإن كان وفق مباحثها الكلية[٢].

---

(١) انظر: توفيق الطويل – أسس الفلسفة (٢٩٨).

(٢) انظر في هذا: المدخل إلى الفلسفة (٤٣)، أسس الفلسفة (٢٩٨)، معجم مجمع اللغة العربية الفلسفي (٢٠٣).

الفصل الثاني

تاريخ نظرية المعرفة

تاريخ نظرية المعرفة في الفكر الغربي:

البحث في مسائل المعرفة قديم قدم البحث في الطبيعة، والإنسان، وما وراءهما فقد كانت مسائلها مجالا للبحث والنظر في ذلك الوقت الذي أخذ فيه فريق من الفلاسفة اليونان يعودون عن فلسفات أسلافهم في الوجود والعالم إلى الإنسان أو ما يسمونه: الإنتقال من الموضوع إلى الذات، ومن الأشياء إلى المعرفة، وعلى رأس هؤلاء «**سقراط**»[1]، الذي كان جوهر فلسفته: (اعرف نفسك بنفسك)، والذي حوّل النظر إلى المعرفة، وحتى المعرفة جعلها فضيلة، والرذيلة جهلاً[2].

وقد قال بالعقل مصدراً للمعرفة، من خلال معاييره الثابتة، والتي تشترك فيها العقول جميعاً، ورد شك السوفسطائية إلى اعتمادهم على الحس، الذي يختلف باختلاف الأفراد، بل يختلف لدى الفرد نفسه، مما يجعل أحكامه مختلفة، وهذا خلاف العلم الذي هو: معرفة الكليات الثابتة في الأشياء، وهذه مصدرها العقل[3].

---

(١) فيلسوف يوناني قاوم الفلسفة الشكية وأثبت المعرفة العقلية (ت: ٣٩٩ ق.م).
انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٩٨٥).

(٢) انظر: محمد ثابت الفندي – طريق الفيلسوف (١٤٠).

(٣) انظر: محمد عبد الرحمن مرحبا – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية (١٠٠).

وجاء **أفلاطون**[1]، فواصل منهج أستاذه «سقراط»، معتبراً التَعَقُّل معيار الحقيقة الصادق الأمين، خلافاً للمعرفة الحسية الخادعة[2].

وخلفه تلميذه«أرسطو» الذي جعل للتجربة الحسية مقاما مهما في المعرفة باعتبارها الأساس الذي تنهض عليه المعرفة التي يقوم بها العقل، وبهذا: جدد أرسطو في قضية المعرفة، فيما أثبت من عمل رئيسٍ للحواس، مما لم يقل به أستاذه أفلاطون، الذي قصر المعرفة على التعقل المحض[3].

واستمرت قضية المعرفة مجال بحث متواصل من قبل الفلاسفة اليونان، ثم من خَلَفهم من فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، والفلاسفة المنتسبين للإسلام في الحضارة الإسلامية، فبحثوا فيها من خلال ما ورثوا من فلسفة يونان، وما لديهم من كتبٍ مقدسةٍ، ووحي، كما سيتضح بعد.

ولكن معظم الباحثين من الغربيين في نشأة نظرية المعرفة: يجعلون عام (١٦٩٠م) بداية قيام هذه النظرية، وهو العام الذي طبع فيه الفيلسوف الإنجليزي (**جون لوك**)[4] كتابه (مقالة في الذهن البشري).

فـ «جون لوك»: مؤسس النظرية،وكتابه المذكور مفتتح عهدها[5].

---

(١) فيلسوف يوناني تتلمذ على سقراط وقال بنظرية المثل في المعرفة التي يرجع فيها المعرفة إلى التعقل المحض، (ت: ٣٤٧ ق.م). انظر:الموسوعة العربية الميسرة (١٨١).

(٢) انظر: ول ديورانت – قصة الفلسفة (٤٢).

(٣) انظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية (١٦١).

(٤) فيلسوف إنجليزي، من زعماء المذهب التجريبي، في عصر النهضة في أوربا ت: (١٧٠٤م). انظر: عزمي إسلام – جون لوك (٧). الموسوعة العربية الميسرة (٥٧٨).

(٥) انظر: د/ عزمي إسلام – جون لوك (١٧).

يقول **هنتر ميد** عن هـذا الحـدث: (جـرت العـادة علـى تحـديد بـداية التفكير الحـديث في مشكلة المعرفة بالـسنة التي طبع فيها كتـاب(مقالة في الذهن البـشري)، حيث يمثـل هذا الكتاب، والذي افـتتح عهداً جـديداً في تاريخ التفكـير في مشكلة المعرفـة، ثمار نظر فلسفي دام وقـتا طويلا، منذ شباب المؤلف انتهى منه إلى ضرورة دراسة قدراتنا الخاصة، حتى نعلمَ أي الموضوعات تستطيع أذهاننا معالجتها، وأيها نعجز عنها.

يقول (**هنتر**): وبهذه الطـريقة المتواضعـة بدأ بحثا قـدر له أن يؤثر في كل التاريخ اللاحق للفلسفة)[١].

وأساس هذا الحـكم الشائع لدى الفـلاسفة هو: أن مـسائل المعرفـة التي ظهرت في العصور الحديثة كالعلاقة بين الذات والموضوع، وأثر كل منهما في المعـرفة، ونسبـية المعـرفة، ونحوهـا (لم يكن موجـودا لها أثر عـند من سبقه، أو أن من سـبقه لم يَفْصِلوا ما ذكروه من نتـف في هذه المسألة، عن مباحـث ما بعد الطبيعة – كأفلاطون وأرسطو)[٢].

ولكن بالرغم من أن نظرية المعرفة تأسست على يد (**لوك**) الذي قامت على تأسيسه البحوث المنظمة فيـها؛ فإن مصطلح نظرية المعرفة لم يظهر إلا بعد (**لوك**) بمدة طويلة[٣].

ويعتبر (**إيمانويل كانت**)[٤] أعظم من كتب في نظرية المعرفة (ووضعها

---

(١) هنترميد – الفلسفة أنواعها ومشكلاتها (١٧٣).   (٢)المدخل إلى الفلسفة (٣٨).

(٣) انظر: محمد حمدي زقزوق – تمهيد للفلسفة (١١٥).

(٤) فيلسـوف ألماني قال بالنظرية النقـدية في طبيعة المـعرفة التي تتوسط بـين التجريبية البـحتة =

على أساس علمي متين)[1]. وهو الذي لفت الأنظار إلى ضرورة قيام نظرية المعرفة بوصفها نقطة البدء في كل فلسفة[2].

وتكتسب نظرية المعرفة أهمية كبرى في الفلسفة المعاصرة، بصفتها إحدى مباحثها الرئيسة (الوجود، المعرفة، القيم)، بل إنها تحتل المقام الأول بين تلك المباحث، بعد أن كان مبحث الوجود هو المُقدَّم في مجال الفلسفة – عند القدماء –.

وتعليل هذه الأولية: أن الفلسفة إنما تبحث في الوجود والقيم من خلال نظرية المعرفة، التي تبحث في إمكان العلم بالوجود، والقيم، أو عدمه، وفي طبيعته – إن كان – وقيمته[3].

وبهذا يفسر قيام المواقف الفلسفية في مسائل الوجود، والقيم على أساس اتجاهات في نظرية المعرفة، كالفلسفة الوضعية، والماركسية، القائمتين أساسا على الاتجاه التجريبي، أحد اتجاهات نظرية المعرفة.

وتجاوز الاهتمام بنظرية المعرفة الفلسفةَ إلى ميادين الفكر الأخرى، فأصبحت العلوم الجزئية يتطلب كل منها نظريةً في المعرفة، ينبثق منها منهج البحث في ذلك التخصص المعين، حتى علم اللاهوت المسيحي رأى أصحابه حاجتهم إلى نظرية في المعرفة.

= والعقلية المتعالية، واهتم بالأخلاق (ت: ١٨٠٤م).
انظر: عبد الرحمن بدوي (إيمانويل كانت) (٧).

(١) المدخل إلى الفلسفة (٤٠).

(٢) انظر: مع الفيلسوف (١٤٠).

(٣) انظر: أسس الفلسفة (٨٨).

يقول (كولبة): (إن أتباع **مذهب رتشل**[1] - على الخصوص - قد ذهبوا إلى أن التفسير العلمي لتعليمات الدين المسيحي يتطلب نظرية في المعرفة مثل نظرية **كانت**)[2].

المسلمون ونظرية المعرفة:

يرى الفلاسفة المعاصرون في الغرب - كما تبين آنفا - أن نظرية المعرفة لم تقم قبل عام (١٦٩٠م)، الذي طبع فيه كتاب (جون لوك)، (مقالة في الذهن البشري)، وأما ما قبل ذلك فإن تناولهم لمباحث هذه النظرية فيه، يتمثل في الإشارة إلى المسائل التي جاء بها فلاسفة اليونان.

وعلى هذا السَّنَنِ - تقريبا - سار أكثر المترجمين والكاتبين العرب، دون ذكر شيء يتعلق بهذه النظرية في الإسلام وعند المسلمين.

أما المؤرخون لفكر الفلاسفة المسلمين: فإنهم يذكرون آراء هؤلاء في النقل والعقل والذوق، ونحوه - عرضا تاريخيا -، وحينما يكتبون عن الفلسفة في الإسلام؛ فإنهم لا يتجاوزون بحث أصول العقيدة الإسلامية، وكبار المسائل المثارة في ذلك العصر، كأسماء اللَّه وصفاته، والقضاء، والقدر، والنبوة، والولاية، والإمامة، ونظرات الفرق المنتسبة إلى الإسلام إليها.

---

(١) (البرخت رتشل): لاهوتي ألماني توفي عام (١٨٨٩م)، ومجمل مذهبه الديني أن الإيمان المنبثق من الأعمال هو طريق الوصول إلى اللَّه وتحصيل الحاجات الروحية والمثل العليا، لا المعرفة الفلسفية المجردة، انظر: الموسوعةالعربية الميسرة (٩٠٧).

(٢) المدخل إلي الفلسفة (٤٢).

لكن فريقا آخر من الباحثين، اتجه نحو البحث في مسائل هذه النظرية من خلال النصوص الشرعية، واجتهاد العلماء المسلمين السابقين في هذه المسائل[1].

والحقيقة: أن لعلماء الإسلام السابقين في مجال المعرفة ومسائلها إسهاماً عظيما.

فهم وإن لم يؤلفوا فيها تآليف خاصة، ملتزمة بالنسق الفلسفي المعهود في الدراسات المعاصرة، إلا أنهم قد تناولوا مسائلها خلال مؤلفاتهم في علوم أصول الدين والفقه والمنطق[2].

بل: إن بعضهم أفرد مؤلفات لبعض مسائل هذه النظرية، فقد ألف (ابن تيمية) كتاب (درء تعارض العقل والنقل)، باحثا فيه العلاقة بين مصدري المعرفة: العقل والوحي، وميادين كل منهما.

والقاضي (**عبد الجبار الهمذاني**): أفرد مجلداً في كتابه (المغني) بعنوان (النظر والمعارف) بحث فيه مسائل المعرفة في سبعين بابا.

(**والباقلاني**): قدّم لكتابه (**التمهيد**) بباب في العلم وأقسامه

---

(١) انظر مثلاً: عمر الشيباني – مقدمة في الفلسفة الإسلامية،.
و : محمد باقر الصدر – فلسفتنا.

(٢) انظر مثلاً: عمار الطالبي – آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، فصل: (نظرية المعرفة عند ابن العربي) (١/٨٩).
وعلى المغربي – إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية فصل نظرية المعرفة (٣٥٠).

وطرقه،(وبهذا سنّ سنةسلكها علماء الكلام بعده، وأخذوا يقدمون لكتبهم بمقدمة هي أشبه ما يكون بنظرية في المعرفة أو دراسة في الفلسفة العامة، ويكفي أن نشير إلى مثلين اثنين:

ـ **أولهما: فخر الدين الرازي**، الذي وقف الركن الأول من المحصول على العلم والنظر.

ـ **وثانيهما:الأيجي**، الذي عقد أيضا الموقف الأول من كتابه (المواقف) للعلم والنظر)[1].

أما جوانب الاهتمام بقضية المعرفة، فإنها – لا ريب – تختلف في ذلك العصر عند المسلمين،عنها في الفلسفة الغربية المعاصرة، فإذا كان الباحث اليوم في هذه الفلسفة يجد نفسه بين مذهبين كبيرين في نظرية المعرفة هما: المذهب العقلي والمذهب التجريبي، فإن مجال البحث القائم آنذاك كان هو: النقل والعقل والعلاقة بينهما.

---

(١) (ص: ط) من مقدمة إبراهيم مذكور لكتاب النظر والمعارف لعبد الجبار الهمذاني.

الفصل الثالث

إمكـــان المعـــرفة

الإمكـــان: عدم اقتضاء الشيء الوجـود، والعدم، بحيـث يكون في حالة بين الامتناع والوجوب.

والبحث في إمكـان المعرفة؛ يعني: دراسة إجابـة هذا السؤال: هل في وسع الإنسان أن يعرف شيئا؟[1].

ومسألة إمكان المعرفة أولى مسـائل هذه النظرية، إذ البحث في المسائل الأخرى - طبيعة ومصادر.. إلخ - يقوم عـلى حكم قد انتهى إليه الباحث - قبلاً - بأن المعرفـة ممكنة للإنسان، وهذا الحكم يتمثل فـي مذهب يقابله مذهب المنكرِ لإمكانها.

فقد انقسم الناس حيال هذه المسألة فريقين:ـ

ـ فـريق يقـول: بإمكان المـعرفـة، وهـم الاعتـقاديـون أو أتباع مـذهب التيقن.

ـ وفريق ينكر إمكان قيام معرفة إنسانية، وهم أتباع مذهب الشك.

ويتفـرع كل مذهب إلى أنمـاط ودرجات مخـتلفة في نظـرها إلى هذه المسألة.

مذاهب الشك:

الشك في اللغة: ضدّ اليقين[2].

(١) انظر: التعريفات (٣٦)، المعجم الفلسفي (١/١٣٤). (٢) الصحاح، مادة «شك».

وقال الجرجاني مبيناً معناه اصطلاحاً: (الشك: هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاكّ)[1].

وينقسم الشك المتعلق بالمعرفة إلى قسمين:

ـ شك مطلق.

ـ وشك منهجي.

أولاً: الشك المطلق، أو الحقيقي:

في القرن الخامس قبل الميلاد سيطرت على الفكر اليوناني موجة من الحيرة والإرتياب، وبلبلة الفكر نتيجة للسفسطة[2]، والجدل، وتضارب الآراء في قضايا الفلسفة وانتهت بهم إلى إنكار جميع الركائز الفكرية للإنسان، وإنكار المحسوسات، والبديهيات.

وقدصور أحد فلاسفة ذلك العهد وهو الفيلسوف اليوناني (**جورجياس، ت: ٣٨٠ق.م**) حالة الشك في الوجود حين قال في مقدمة كتاب وضعه لدعم مذهب الشك: (لا يوجد شيء، وإذا وجد شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أن الإنسان أدركه، فلن يستطيع أن يبلغه لغيره)[3].

---

(١) التعريفات (١٢٨).

(٢) السفسطة: قياس مركب من الوهميات، يعتمد على المغالطة، و السوفسطائية هم الذين أنكروا قيام المعرفة، وشكوا في البديهيات. انظر: المعجم الوسيط (١/٤٣٥).

(٣) محمد باقر الصدر – فلسفتنا (١٠٩).

ولكن أول مذهب فلسفي بني على الشك التام في إمكان المعرفة الإنسانية: مذهب (**بيرون، ت: ٢٧٥ ق.م**)، الذي يقول: - (يجب أن لانثق في الحس، ولا في العقل، وأن نبقى من غير رأي، ويجب أن ننفي ونثبت معًا، أو لاننفي ولانثبت)[١].

وجاء السوفسطائيون، فردوا المعرفة إلى الحس وحده، حيث انتهوا إلى القول بأن الفكر لا يقع على شيء ثابت، ومن ثم: امتنع إصدار الأحكام، وبطل القول بوجود حقيقة مطلقة.

ونَحَتَ الأكاديمية الجديدة[٢]، منحى السوفسطائية، فأنكرت وجود مقياس ثابت للحقائق حينما أساءت الظن بالعقل، والحس، ورأت استحالة المعرفة اليقينية الصادقة ولكنها لم توغل في الشك إيغال السوفسطائية، بل قالت بمبدأ الترجيح والاحتمال، الذي يقوم على النظر فيما يقال في الموضوع تأييدا أو اعتراضا، ثم يؤثر الترجيح ولا يتجاوزه إلى اليقين[٣].

وقد أورد الشكّاك حججا تدعم موقفهم من الحقيقة، يتعلق بعضها بالذات التي تحكم، وبعضها بالموضوع الذي يحكم عليه، وبعضها بهما معا، ومن أبرز حججهم:

١ـ خداع الحواس و العقل، بحيث لا يبقى لدينا علامة لتمييز

(١) مع الفيلسوف (١٤٤).

(٢) الأكاديمية الجديدة: مدرسة فلسفية غربية، تتبنى فكرة الاحتمال وتحكم باستحالة اليقين. من رجالها: (آرسزيلاس)، و (كارنياد)، وهي تقابل الأكاديمية القديمة، مدرسة أفلاطون. انظر: المعجم الفلسفي (١/١١٣).

(٣) انظر: أسس الفلسفة (٣٠٨).

الصواب من الخطأ فالحواس تبين لنا المجداف منكسراً في الماء ومستقيماً خارجه، وفي الأحلام نرى أشياء لا نراها في اليقظة، فأين الحقيقة في كل؟.

٢ـ اختلاف الإدراك بحسب حالة الموضوع المدْرَك- التي هو عليها حين الإدراك -، (فمثلا: كِشاطات[1] قرن الماعز تبدو بيضاء لو شوهدت مفردة بسيطة لكنها حين تؤلف مادة القرن، فإنها تُشَاهَد سوداء)[2].

٣ـ تناقض الناس، حيث اتخذ هؤلاء الشكّاك من تضارب الآراء بين الناس دليلا على إنكار الحقيقة.

٤ـ الجهل بالأشياء، إذ يقولون: إن الأشياء متماسكة مترابطة، ولكي نعرف شيئاً واحداً، لابد أن نعرف كل الأشياء، ولأنه لايمكن معرفة كل الأشياء فلن نعرف شيئاً واحداً.

فمعرفة شخص ما - مثلا - تحتاج منا معرفة كل ماضيه، وأسلافه ومكوناته الجسمية والعقلية والروحية، ولأنه لا سبيل إلى هذا كله، فسنبقى جاهلين بالفرد.

إلى آخر حججهم، التي لم يعد لها وزن في الإنكار المطلق لقدرة

---

(١) الكشط والكِشاط: ككتاب، إزالة شيء عما تحته، والكِشاط - أيضا -: الجلد الساتر للحم، فالكشاطات هنا: هي أعلى الطبقات التي يتكون منها قرن الماعز، وهي الخارجية. انظر: القاموس المحيط، فصل الكاف، باب الطاء، والمعجم الوسيط، مادة (كشط).

(٢) عبد الرحمن بدوي - مدخل جديد إلى الفلسفة (١١٦).

الإنسانية على المعرفة[1]، بل لم يعد لمذهب الشك المطلق وجود في العصر الحاضر - بتلك الصورة المذهبية الساذجة -، وإن وجد أفراد من الشكاك قلّ أن يخلو منهم عصر.

ولعل من أشهرهم: (الفيلسوف الإنجليزي: **مونتاني**، ت: ١٥٥٣م)، الذي (ترك البحث في العالم الخارجي لأنه عالم الظن، وراح يلتمس اليقين في نفسه، فانتهى من ذلك إلى الشك والفراغ والعدم والموت - كما يقول «**كواريه**»)[2].

هذا فيما يتعلق بالشك المطلق؛ أما الشك ذاته: فلم ينته، لكنه تحوّل من موقف مستمر يؤدي إلى تعليق الحكم تعليقا نهائيا، أو إنكار قاطع لأي إدراك للأشياء حقائقها، وأعراضها، ولكل مصادر المعرفة، إلى شك في بعض مصادر المعرفة دون بعضها الآخر. كشك العقليين في الحس، والحسيين في العقل، أوشك عابرٍ وقتي يمثل مرحلة في حياة المفكر يفضي منه إلى المعرفة، وهو: الشك المنهجي.

الشك المنهجي:

الشك الحقيقي: يبدأ صاحبه شاكاً وينتهي كذلك، أما الشك المنهجي: فإن صاحبه يبدأ شاكا لينتهي إلى اليقين، فهو وسيلة يُهْدَف منها الوصولُ إلى المعرفة الصادقة.

---

(١) انظر هذه الحجج ونقدها في:
ـ مع الفيلسوف (١٤٤)، مدخل جديد إلى الفلسفة (١١٥).
(٢) أسس الفلسفة (٣١١).

ويتمثل هذا الشك بقيام الباحث (بتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات، وأضاليل، ليتمكن من البدء بدراسة موضوعه، وكأنه لا يعلم عنه شيئا، فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة، أو المغالطات التي يتلقاها من غيره، أو يقرؤها في كتب الباحثين... إنه نتيجة عزم من الباحث أن يشك بنظام في أي فكرة يمكن أن تكون مثاراً للشك)[١].

وقد أكد كثير من رجال الفلسفة الحديثة هذا الشك واعتبروه ضروريا لكل معرفة، سواء في ذلك **العقليون**، وعلى رأسهم **رينيه ديكارت**[٢]، الذي يرى أنه لكي نقرر شيئا محققا في العلوم؛ فإنه لابد لنا (أن نطرح كل ما في داخل عقلنا من معارف، ونشك في جميع طرق العلم وأساليبه، مثلنا في ذلك مثل البنّاء الذي يرفع الأنقاض، ويحفر الأرض حتى يصل إلى الصخر الذي يقيم عليه بناءه، والأساس الذي نريد الوصول إليه هو: العقل، مجرداً خالصا)[٣].

أو **التجريبيون** من أمثال **ديفيد هيوم**[٤]، الذي سماه «بالشك العلمي» وقرر أن الفلسفة لابد أن تقوم على أسس شكية[٥].

---

(١) أسس الفلسفة (٣١٤).

(٢) فيلسوف فرنسي أقام فلسفته على الشك المنهجي وقال بالعقل سبيلا للبحث عن الحقيقة. ت: ١٦٥٠م.

انظر: يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الحديثة (٥٨). الموسوعة العربية (٨٣٤).

(٣) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الحديثة (٦٦).

(٤) فيلسوف اسكتلندي من زعماء المذهب التجريبي، بصورته المتطرفة، مما جعل الوضعيين يعتبرونه سلفهم. ت: ١٧٧٢م. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (١٧٢). الموسوعة العربية (١٩٣٣).

(٥) أسس الفلسفة (٣١٨).

ولكن هذا الشك ليس وليد العصور الحديثة أو حتى الوسيطة، فقد أوصى أرسطو قديما بمزاولة هذا الشك عند البدء بدراسة أي موضوع علمي، حيث هناك - كما يقول -(علاقة ضرورية بين الشك والمعرفة الصحيحة، لأن المعرفة التي تعقب الشك تكون أدنى إلى الصواب)[1].

مذهب التيقن والإعتقاد:

اليقين والتيقن في اللغة: العلم وزوال الشك[2].

وفي الاصطلاح: نقيض الشك. وهو: اعتقاد الشيء بأنه كذا مع الاعتقاد بأنه لا يكون إلا كذا مطابقا للواقع[3].

والاعتقاد هو: الحكم الذهني الجازم القابل للتشكيك، إذا وضع مقابلاً للعلم، ولكنه يطلق تارة على اليقين، وتارة على العلم وتارة على التصديق مطلقاً[4].

ومذهب التيقن في المعرفة يقابل مذهب الشك، وهو الذي يقول بوجود الأشياء وجوداً حقيقياً، وبقدرة الإنسان على معرفتها، وقد ظهر هذا المذهب في صورتين:

ـ **الأولى**: الصورة المشاهدة عند كل الناس من تصديقهم لما يرون ويسمعون وقطعهم بالأحكام على الأشياء دون نقد، وتمحيص، وكان هذا

---

(١) المرجع السابق (٣١٦).

(٢) انظر: الصحاح، مادة «يقن».

(٣) انظر: التعريفات (٢٥٩).

(٤) انظر: المعجم الفلسفي (١/١٠٤).

أسلوب الفلسفة القديمة في تفسير العالم والبحث في الوجود.

ـ **والثانية**: صورته مذهبا فلسفيا، ذا مواقف محددة، ولم تظهر هذه الصورة إلا بعد ظهور الشك، وبلبلة أتباعه للفكر البشري، فقام هذا المذهب يرد إلى معرفة الحقيقة اعتبارها، ويدافع عنها[1]، ابتداء بسقراط الذي حاول إبطال موقف السوفسطائية في اعتمادهم على اشتراك الألفاظ، وغموض المعاني، فنزع إلى تحديد الألفاظ، بوضعه الحدود الكلية عن طريق الاستقراء، ثم توجيه العلم إلى اكتشاف الماهيات المختفية وراء أعراضها المحسوسة.

وحينما جاء **أرسطو**، تصدى – أيضاً – لمناقشة حجج الشكاك وإبطالها[2]، وإزالة سوء الفهم للمبادئ العقلية التي اضطربوا فيها: كاجتماع الضدين، فبيّن أن الضدين قد يجتمعان في شيء واحد، في آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين.

(وبهذه الجهود أثبت **أرسطو** إمكان قيام المعرفة، واعتبر الماهية أو الوجود في ذاته موضوعها، والحواس تدرك النسبي وتترك إدراك المطلق للعقل)[3].

وفي العصور الحديثة جاء ديكارت، فبدأ شاكاً كالشكاك، ولكنه انتهى إلى المعرفة أخيرا، وقرر أن الشك المطلق إنما ينتج من الوقوف في منتصف الطريق، دون الوصول إلى آخره.

---

(١) انظر: مع الفيلسوف (١٤٩).

(٢) انظر: أسس الفلسفة (٢٣٦). (٣) أسس الفلسفة (٣٢٠).

موقف الإسلام من مسألة إمكان المعرفة:

أولاً: وجود الأشياء: خالف الإسلام مخالفة صريحة مذهب الشك في وجود الأشياء الذي يعتبر أن ما يدركه الناس أوهاما لا حقيقة لها.

فقد قرر الإسلام أن للأشياء وجوداً عينياً، مستقلاً عما في الذهن، أدركه الإنسان أم عجز عن إدراكه، ومن ثم: فإدراك الإنسان للأشياء لا يقتضي وجودها وعدمه لا يقتضي عدمها.

وتنقسم ا لأشياء بالنسبة للإنسان إلى نوعين:

١ــ موجودات عالم الطبيعة، التي يسميها القرآن: «عالم الشهادة».

٢ــ وموجودات عالم ما و راء الطبيعة، والقرآن يسميها: «عالم الغيب».

وهذه المسألة من الوضوح – في الإسلام – بحيث لم يمتر فيها بعد ذلك أحد من المسلمين، حتى الذين تأثروا بالتراث الفلسفي اليوناني، وتبنوا كثيرا من نظرياته في الوجود، لم تكن هذه المسألة موضع بحث لديهم.

ولهذا؛ كان تناول أولئك العلماء لها بذكر المذاهب فيها، ونقد شبههم في ذلك ، وقد قسم بعضهم أتباع هذا الإتجاه الشكي إلى ثلاثة أقسام:

* العنادية: منكرو حقائق الأشياء الذين يعتبرونها أوهاما وضلالات.

* اللاأدرية: الذين ارتابوا، هل ما يدركون حقيقة أو هي أوهام؟.

* العندية: الذين يرون حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات.

فحقيقة هذا الشيء كما هي عندك صحيحة، وكما هي عندي صحيحة - أيضا - حتى وإن اختلفت نظراتنا إليها، أي: أنه لا يوجد حقيقة مستقلة عن الفكر، فليس ثمة سوى الأفكار[1].

ولم تخل البيئة الإسلامية - خلال عصورها - من أفراد نهجوا منهج الشك والإرتياب **كأبي العلاء المعري**[2]، الذي انتهى به شكه إلى اليأس والقنوط، والنظرة المتشائمة للحياة، المترددة في التعامل مع الأشياء[3].

ثانيا: معرفة الأشياء:

ومنهج الإسلام في هذا: أن بإمكان الإنسان معرفة كثير من الأشياء والموجودات إذا ما سلك السبل المؤدية إلى المعرفة، وعلى هذه المعرفة؛ يكون تعامله الصحيح معها، واستفادته منها. وقد جاءت آيات كريمة

---

(١) انظر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي - أصول الدين (٦)، علي ابن حزم الظاهري - الفصل في الملل والأهواء والنحل (١/٨).

(٢) أحمد بن عبد الله، شاعر فيلسوف، له آراء شاذة في نظرته للوجود والكون والحياة، له ديوانا (سقط الزند)، (اللزوميات)، وغيرهما. ت: (٤٣٠هـ).
انظر: الأعلام (١/١٥٧).

(٣) وله أشعار كثيرة يبين فيها أنه لا وجود لحقيقة وأن جميع المذاهب التي تزعم معرفة الحقيقة ضالة مخطئة. يقول ـ مثلا ـ:
هفت الحنيفة، والنصارى ما اهتدت ويهود حارت والمجوس مضللة.
انظر: عبد الكريم الخطيب - أبو العلاء بين الإيمان والإلحاد (٥٦).

كثيرة تحثّ الإنسان على التفكر والتدبر، والنظر من أجل معرفة الأشياء المبثوثة في الكون من حوله، حتى يستفيد منها في حياته المادية، ويستشعر عظمة خالقها ومدبرها ومجريها على سننها الثابتة، وهذان الهدفان لا يمكن أن يتحقق شيء منهما إلا من خلال معرفة هذه الأشياء، ولو لم تكن المعرفة ممكنة لكان الأمر بالنظر والتدبر والتفكر لغواً باطلاً، والله منزّه عن ذلك.

ولهذا؛ كانت معرفة الموجودات – في الإسلام – ممكنةً متهيئةً، وعليه تواطأ العلماء.

قال **نجم الدين النسفي**: (حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق، خلافا للسوفسطائية)[1].

وهذا الإمكان للمعرفة شامل للموجودات بنوعيها، من عالم الشهادة والغيب فليست خاصة بالموجودات المادية المحسوسة، بل يدخل في ذلك – أيضا – موجودات العالم الغيبي، فقد أمرنا المولى – جل وعلا – بأن نؤمن بغيبيات معينة، والإيمان لا يكون إلا من خلال معرفة بما يؤمن به الإنسان.

***ثالثا: الشك المنهجي – في ضوء الإسلام:ـ**

هذا الشك – كما سلف – هو نقطة الإنطلاق التي يبدأ الإنسان منها

---

(١) نجم الدين النسفي – العقائد النسفية بشرح التفتازاني (٢٠).

وانظر: النظر والمعارف (٤١)، فصل: (إبطال قول من ينفي الحقائق) والفصلين التاليين له.

سيره العلمي، حيث يشك فيها بكل شيء مكوناً علومه بناءً على اقتناع ذاتي بصحتها.

وقد ثار حول هذا الشك - في الفكر الإسلامي - نزاع، وبخاصة فيما يتعلق بمعرفة الله، وهل من الضروري أن تنطلق من شك أولا؟.

والشك المنهجي تجربة عاشها أناس واقعا حيا، من أشهرهم: **أبو حامد الغزالي، والقديس أوغسطين**[1]**، وديكارت، وهيجل**[2]، وقد دعا بعضهم إلى ممارستها لكل طالب للحقيقة (إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال)[3].

وقد يكون هذا الشك صوريا مصطنعا من قبل الشاك، كشك **ديكارت**، وقد يكون واقعا على المرء اضطراراً كشك **أبي حامد الغزالي**.

---

(١) اعتنق المسيحية بعد الوثنية، وقال بالعقل مصدرا للمعرفة، وهو دليل على الله الذي تتم المعرفة بأكمل صورها من الاتحاد به - كما يرى - ت: ٤٣٠م.
انظر: يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (١٩).
والموسوعة العربية الميسرة (٢٦٦).

(٢) جورج فريدرك، فيلسوف ألماني، صاحب فلسفة مثالية، تقوم على المنطق الجدلي الذي يتجلى في أن للكون روحاً يظهر فيها من خلال هذا المنطق، فالوجود يولد العدم، ومن تناقضهما تبدو الصورة. ت: ١٨٣١م.
انظر:تاريخ الفلسفة الحديثة (٢٧٤)، والموسوعة العربية الميسرة (١٩٢٤).

(٣) أبو حامد الغزالي - ميزان العمل (١٣٧).

مجالات الشك:

ما الأشياء التي يتطرق إليها الشك يا ترى؟. هل هي العلوم النظرية فقط، أو معها المبادئ الفطرية – أيضاً –؟.

* **أما العلوم النظرية**: فهي أول ما يتوجه إليه طلب الشك، فديكارت يوضح منهج شكه بأنه (قرر أن يشك في كل ما سبق له التسليم به من آراء، وأن يهدم كل ما سبق له أن دان به من معتقدات، وأن يشرع في اختبار معارفه.... فالعقل عنده حافل بأفكار خاطيء بعضها، ولا سبيل إلى تطهير العقل منها إلا بإفراغه من جميع ما فيه ليعاد إليه السليم ويطرح ما سوى ذلك)(١).

* ولم يقف الأمر عند هذه العلوم النظرية المكتسبة، بل تجاوزها إلى الشك في العلوم الضرورية والمبادئ القبلية؛ **فالغزالي** بعد أن شك في الحواس التي تخدع الإنسان فتريه الشيء على غير حقيقته، حيث يرى – مثلا – الظل واقفا، وهو في الحقيقة متحرك، تطور به الأمر إلى الشك في الضروريات العقلية، وأيّد ذلك بالأحلام، التي يراها الإنسان حقيقة ثابتة، ثم يتبين باليقظة كذبها، وعليها يقاس ما في اليقظة فلعل هناك حالة تكون فيها حالتنا هذه كحالة النوم بالنسبة لليقظة، وعاش فترة على الشك التام في كل شيء(٢).

كذلك ديكارت: بعد أن شك في الحواس والعقل (أمعن في الشك

---

(١) أسس الفلسفة (٣١٨).

(٢) انظر: الغزالي – المنقذ من الضلال (٨٤).

إلى حد أن أفترض أن شيطانا ماكرا يعبث به وألحّ عليه الشك حتى شك أنه يشك[1].

فما الموقف السليم في هذا الأمر؟.

إن الموقف السليم الذي ينسجم مع قواعد الإسلام - فيما أرى - هو القائم على أن الله خلق الإنسان مجبولا على مبادئ فطرية، لا يمكن أن تزول من عقل الإنسان لأن قيمة العقل بصفته مصدراً للمعرفة إنما يتم بوجودها، ولهذا عرّف كثير من العلماء العقل بأنه: (العلوم الضرورية التي تقع ابتداء وتعم العقلاء)[2].

وزوال هذه المبادئ بالكلية يعني: زوال العقل وسقوط التكليف، المناط به وافتقاد القدرة على العلم، أو بناء معرفة ما، ولهذا فإن أشهر نموذجين لهذا الشك الغزالي، وديكارت، عادا بعد إعلانهما الشك في كل شيء..حتى البديهيات، إلى بناء ا لمعرفة عليها.

فالغزالي: يقول بعد فترة شكه المطبق: (حتى شفى الله - تعالى - من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة، والاعتدال، ورجعَت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمر يقين)[3].

وديكارت: الذي انتهى إلى الشك في أنه يشك، عاد فبنى فلسفته على (أنه لا يشك في أنه يشك، ولأنه يشك فهو يفكر، وما دام يفكر فهو

---

(١) مع الفيلسوف (٥٥).

(٢) سليمان بن خلف.. الباجي - الحدود (٣٣).

(٣) أبو حامد الغزالي - المنقذ من الضلال (٨٥).

إذن موجود، (أنا أفكر فأنا إذن موجود). أما كيف عرف هذه الحقيقة، فإنه يجيب: (إن ماأعرفه في وضوح وتميز هو أنني لكي أفكر فلابد أنني موجود)[1].

فالمبادئ القبلية، تمثل الأساس الذي لابد منه لقيام معرفة علمية، ومن ثم فلا مناص لمن شك فيها، أو اصطنع ذلك من أحد خيارين:

* إما البقاء في شك مطبق، فيصبح من أصحاب الشك المطلق الذين لا تتجاوز المعرفة لديهم الوهم الذي يشبه هلوسة المعتوهين، وبه لا يكون معرفة البتة.

* وإما أن يعترفوا بتلك المبادئ بصفتها الأساس الراسخ في العقل البشري الذي تقوم عليه المعرفة، وبأنها لا تدخل دائرة الشك الذي يتناول العلوم النظرية لأنها تمثل العقل الذي يراد تطهيره، فالشك فيها من ثم إلغاء للعقل نفسه وهذا ما انتهى إليه أصحاب الشك المنهجي، من حيث علموا، أو لم يعلموا، حيث بنوا معرفتهم عليها، دون تساؤل عن أصلها أو شك في قيمتها[2].

* الشك في الأصول العقدية:ـ

تناول علماء المسلمين السابقون مسألة الشك في ا لاعتقادات تبعا لمسألة وجوب معرفة اللّٰه على الإنسان، وما يلازم ذلك من النظر أو عدمه

---

(١) محمد فتحي الشنيطي – المعرفة (٩٦)، وهذا تطبيق لمبدأ السببية.

(٢) سيأتي الكلام على هذه المبادئ في باب «العقل».

والشك أوعدمه.

فقد اختلفوا في أول واجب على المكلف، هل هومعرفة اللّه؟ أو النظر؟ أو القصد إلى النظر؟ أو الشك أو غير ذلك؟.

ـ قال **الأيجي**: (والأكثرون على أنه معرفة اللّه، وقيل: النظر)[1].

وقد أُلزِم القائلون بأن أول واجب هو النظر، أو أنه المعرفة، ولا طريق لها إلا النظر، القول بضرورة تقدم الشك عليهما، هذا عدا من جعل أول الواجبات الشك **كأبي هاشم الجبائي**[2] [3].

وقد يكون ذلك الشخص معتقداً بالإسلام، فيطلب منه أن يشك في عقيدته كالصبي فور بلوغه، وذلك لكي يقيم عقيدته على علم، خلافا لحاله السابقة، حيث كان اعتقاده فيها بالتقليد.

وقد التزمه بعضهم، فقال أبو علي الجبائي[4]: (إن الشك في أول التكليف يحسن)[5]. وسبب حسن الشك هنا: أن المكلف حالا:

ـ إما أن يكون معتقدا عن علم.

---

(١) المواقف في علم الكلام (٣٢).

(٢) عبد السلام بن محمد، معتزلي أسس فرقة البهشمية، وصنف في الأصول وغيره. (ت: ٣٢١هـ). انظر: الشذرات (٢/٢٨٩)، الأعلام (٤/٧).

(٣) المواقف في علم الكلام (٣٢).

(٤) محمد بن عبد الوهاب، من أئمة المعتزلة، وإليه تنسب طائفة الجبائية وهو أستاذ أبي الحسن الأشعري، قبل تركه الإعتزال، ت: ٣٠٣هـ. انظر: الشذرات (٢/٢٤١)، الأعلام (٦/٢٥٦).

(٥) النظر والمعارف (١٨٨).

ـ أو معتقداً عن جهل.

ـ أو متوقفا عن الأخذ والترك. وهو الشاكّ.

ولما لم يكن معتقدا عن علم، لأنه لم ينظر بعد، فلم يبق إلا الخياران الأخيران، والشك أحسن من الاعتقاد القائم على جهل، بل إن أبا عليّ يرى أن هذا الشك اضطراري، لا يفتعله الإنسان،لأنه لا يمكن سواه[1].

أما **القاضي عبد الجبار**؛ فإنه لم يلتزم ذلك، حيث يرى أن النظر لايستلزم الشك. يقول: (النظر لا يصح إلا مع تجويز كون المدلول على الصفة أو أنه ليس عليها، فيجب أن يقارنه هذا التجويز، وقد يحصل ذلك مع الشك، وقد يحصل مع الظن...).

ثم قال بعد ذلك:ـ (ولا يصح ذلك مع العلم، ولا مع الجهل الواقع بالشبهة، لأن العالم والجاهل لا يجوّزان خلاف ما اعتقداه)[2].

فالقاضي هنا لا يرى حصول النظر إلا مع اعتقاد مفتقد للأساس، مع وعي صاحبه بهذا الافتقاد – كالشاك والظان–. أما مع الاعتقاد القائم على أساس صحيح – وهو العلم –، أو القائم على شُبَهٍ تمثل أساسا له – وهو الجهل –: فإن الشك لا يقع معه.

والقاضي عبد الجبار، يعرّف العلم: بأنه المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إليه، ولهذا: فهو يرى أن الإنسان بعد تكليفه ليس بحاجة إلى

---

(١) انظر: المرجع السابق (١٩٠).

(٢) النظر والمعارف (١٢).

اصطناع هذا الشك، ونفي اعتقاده بالكلية ليعيده بعد ذلك، بل عليه أن يأخذ، ويدع مما يعتقده بناء على هذا المعيار وهو (سكون النفس). يقول:ـ

(وقد بينا أن العلم يبين من غيره بما يجده العالم من سكون النفس، فإذا تأمل المعتقد حاله وجده غيرساكن النفس، فيجب أن يزول عن اعتقاده، ويعلم قبح ثباته عليه... كما يلزمه في الابتداء الثبات على ما تسكن نفسه إليه والزوال عن خلافه من المعتقدات)[١].

وهكذا؛ فالصبي إذا بلغ وقت التكليف فإنه لا يحتاج إلى أن يشك لينظر فيعلم، بل ينظر في اعتقاده فما سكنت إليه نفسه فإنه يكون قد تحول تلقائيا من تقليد – وهو صفة الاعتقاد قبل التكليف – إلى العلم.

أما الأشاعرة؛ فمنهم من سلك مسلك المعتزلة في اعتبار أول واجب على المكلف النظر، كأبي المعالي الجويني، ومنهم من يراه المعرفة كالأيجي، الذي يرى أن طريقها النظر. ومن ثم يكون واجبا.

ولكنه في رده على المعترضين الذين قالوا بعدم التسليم بأن المعرفة لا تتم إلا بالنظر، إذ قد تحصل بالإلهام، والتصفية، أو التعليم، يتخلى عن موقفه العام متنزلا معهم؛ قال: (قلنا ذلك يحتاج إلى معونة نظر أو المراد لا مقدور لنا إلا النظر، أو نخصه بمن لا طريق له إلا النظر، إذ من عرف الله بغيره لم يجب عليه)[٢].

---

(١) النظر والمعارف (١٩٥).

(٢) المواقف (٣٠).

وفي رده على **أبي هاشم الجبائي**، في أن أول الواجبات الشك، يرى أن وجوب المعرفة مقيد بالشك، فلا يكون إيجابها إيجاباً له كإيجاب نصاب الزكاة لما كان مشروطا بحصول النصاب، لم يكن إيجابا لتحصيل النصاب)[1].

فالنظر عند الأشاعرة واجب على من لم يكن له طريق إلى الدين سواه، كمن وقع في الشك، ولكن ذلك لا يعني وجوب سبق الشك لكل نظر أو معرفة، فيبقى الشك حالة عارضة لا حكما لازما.

أما شيخ الإسلام **ابن تيمية**، فإنه – بدءاً – لا يرى أن أول الواجبات على المكلف معرفة اللّه، لأن الرسول طلب من المشركين الشهادتين ابتداء، وهما متضمنتان للمعرفة، دون المعرفة المجردة[2].

ولكن على افتراض أن أول الواجبات النظر أوالمعرفة (فهذا لا يجب على الصبي أن يفعله عقب البلوغ إلا إذا لم يكن قد فعله قبل البلوغ، ولا سيما إذا كان النظر المطلوب – من البالغ المسلم – مستلزما للشك، المنافي لما حصل له من المعرفة والإيمان، فيكون التقدير: اكفر، ثم آمن، واجهل ثم اعرف، وهذا كما أنه محرم في الشرع، فهو ممتنع في العقل، فإن تكليف العالم الجهل مما لا يقدر عليه)[3].

لكن المعتزلة لا يرون أن ما لدى الصبي من اعتقاد يسمى

---

(١) المواقف (٣٢).

(٢) درء التعارض (٨/١٥).

(٣) درء التعارض (٨/١٠).

«معرفة» –أي: علما[1] –، فأما إذا بلغ وحصلها، فهنا لا يطالب بها ثانية، ولا يحصلها إلا عن نظر، ومن ثمّ فوجود المعرفة عند البالغ ممتنعة بدون نظر، وهذا مفرق الطريق بينه وبينهم.

ويرى ابن تيمية أنه جاء الأمر بالنظر لبعض الناس في القرآن الكريم (وهذا موافق لقول من يقول إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به، بل هو واجب على كل من لا يؤدي واجباً إلا به، وهذا أصح الأقوال)[2].

وهنا يتفق ابن تيمية مع الأيجي في وجوب النظر على من لا سبيل له إلى الإيمان إلا به، ويبقى الشك لديهما، بل ولدى المعتزلة كما حكى ذلك القاضي عبد الجبار، عارضا يقع في عقول بعض الناس بسبب منهم، أو من غيرهم ويصبح أمرا اضطراريا، ومرضا، علاجه النظر والمعرفة، لا أمرا يصطنع، وحالة تفتعل في قضايا معلومة.

ولكنّ هذا لا يعني أن الإسلام يدعو الناس إلى الإنقياد له دون نظر وتدبر بل إنه أمر بذلك وحث عليه، لكنه رحمة بالناس، راعى ظروفهم ومستوياتهم واستعداداتهم فسلك بهم المسالك المناسبة لهم التي توصلهم إلى اليقين.

فقد طلب الرسول ﷺ ـ من معاذ بن جبل[3] ـ رضي الله عنه ـ حين

---

(١) لأن العلم والمعرفة عند القاضي بمعنى واحد. (٢) درء التعارض (٨/٨).

(٣) صحابي أنصاري، شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ – ت: (١٨هـ). انظر: الشذرات (٢٩/١)، الأعلام (٢٥٨/٧).

أرسله إلى اليمن أن يدعو من فيها إلى الشهادتين أولا، ثم أحكام الإسلام بعد ذلك. وبين أنهم أهل كتاب يؤمنون بالله والنبوة.

* روى البخاري[1] ومسلم[2] وغيرهما عن ابن عباس[3] – رضي الله عنهما – أن النبي ﷺ– بعث معاذاً إلى اليمن وقال له: «إنك ستأتي قوما من أهل الكتاب فإذا جئتهم فادعهم أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله». الحديث.

وفي رواية أخرى: «إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله – عز وجل –»[4].

أما الذين رفضوا العقيدة الإسلامية، وتمسكوا بعقائدهم الباطلة، فقد نهج القرآن معهم منهج التشكيك في تلك العقائد، وبيان أنها لم تقم على علم صحيح بل صدرت عن جهل وضلال، قال سبحانه: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ ﴾[5].

---

(١) محمد بن إسماعيل من أعظم حفاظ الحديث النبوي له كتب أهمها الجامع الصحيح (ت: ٢٥٦هـ). انظر: الشذرات (٢/١٣٤)، الأعلام (٦/٣٤).

(٢) مسلم بن الحجاج القشيري، حافظ من أئمة المحدثين، له كتب أشهرها الصحيح. ت: ٢٦١هـ. انظر: الشذرات (٢/٤٤)، الأعلام (٧/٢٢١).

(٣) عبد الله بن عباس، صحابي جليل، حبرالأمة وترجمان القرآن. ت: ٦٨هـ. انظر: الشذرات (١/٧٤)، الأعلام (٤/٩٥).

(٤) انظر: محمد بن إسماعيل البخاري – صحيح البخاري (٢/١٠٩)، وانظر: ابن الأثير الجزري – جامع الأصول في حديث الرسول (٨/٤٢٠).

(٥) آية (١٧٠) من سورة البقرة.

وقال سبحانه: ﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾[1].

وبين القرآن أنهم في حالة شك في عقائدهم التي يتشبثون بها، وليسوا على علمٍ بينٍ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ ﴾[2]. أي: أمر مختلط مضطرب، ليسوا فيه على وضوح[3].

وفي هذه الحالة، طلب منهم القران النظر والتفكر ليعرفوا صحة العقيدة الإسلامية: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ﴾[4].

وبعد أن وجههم إلى التفكر والبحث العقلي، وجههم ثانية إلى مسالك المعرفة المؤدية إلى الحقائق، والنتائج الصحيحة، دون أن يترك عقولهم تضيع في بيداء الافتراضات، وتتخبط – وحدها – في ظلمات المجهول، مما قد يبعدها عن الوصول إلى الحقيقة، بدل أن يقربها منها، كما وقع في كثير من الفلسفات البشرية.

يقول سبحانه وتعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى ﴾[5].

وعلى المبادئ القبلية – أساس المعرفة البشرية – بني القرآن المعرفة التي

---

(١) آية (٢٤) من سورة الأنبياء.

(٢) آية (٦) من سورة «ق».

(٣) انظر: محمد بن علي الشوكاني – فتح القدير (٥/٧١).

(٤) آية (٤٦) من سورة سبأ.

(٥) آية (٨) من سورة الروم.

توصل إلى الحقيقة: ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غيرشَيءٍ أَمْ هم الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالأَرضَ بَل لاَ يُوقنونَ ﴾[1].

وخلاصة القول؛ أن القرآن في دعوته الناس إلى العقيدة الصحيحة، وهي الغاية التي تسعى المعرفة البشرية نحو الوصول إليها – من حيث كونها حقائق – يوقظ فيهم تلك المبادئ الضرورية ليزنوا بها ما هم عليه من عقائد وما دعاهم إليه ليصلوا إلى المعرفة الصحيحة، بدون حالة توقف يطلب فيها من الشخص أن يشك في كل شيء ويفرغ عقله ليبدأ من جديدٍ منشئا معارفه دون هادٍ أومعينٍ.

أما المعارف النظرية الأخرى، التي وكل إلى العقل البشري تحصيلها مستعينا بالتجربة والوسائل المتهيئة أمامه في شئون المعاش والعمران، فإن في منهج الإسلام، في توجيهه إلى تحري الحقيقة والتثبت مما يشاع، وعدم التسليم بكل ما يطرح لمجرد سماعه، والتحذير من اقتفاء ما لا دليل عليه – وإن كان رائجاً – ما يمثل منارا في هذا المجال، يجعل المسلم يسعى ليتبين الحق بأدلته المفضية إليه، مطرحا ما كان سبب رواجه وتأثيره الإلفَ والعادةَ، والأعراف، وقد فهم المسلمون هذا التوجيه وتمثل في مناهجهم العلمية والتجريبية.

---

(١) الآيتان: ٣٥، ٣٦ من سورة الطور.

الفصل الرابع

طبيعـــة المعـــرفة

بحث الفلاسفة الذين قالوا بإمكان المعرفة البشرية للأشياء طبيعة هذه المعرفة، وفسروا معرفة الإنسان للأشياء وكيفية إدراكه لها، وانقسموا حيال ذلك إلى مذهبين:

* **المذهب الواقعي**[1]:

ويقوم هذا المذهب على أن للأشياء الخارجية المدركة وجوداً عينيا مستقلا عن القوى التي تدركها، وعن جميع أحوال التفكير التي يقوم بها العقل تجاهها.

ويرى أصحاب هذا المذهب: أن معرفة العقل مطابقة للأشياء المدركة كما هي، فليس العالم الخارجي ـ كما هو مدرك في عقولنا ـ إلا صورة لهذا العالم كما هو موجود في الواقع.

(فالمعرفة عند الواقعيين: إدراك عقلي أو حسي مطابق للأعيان في الخارج، أو هي: انعكاس العالم الخارجي على العقل)[2].

---

(١) المذهب الواقعي في نظرية المعرفة: يطلق على تيارات عديدة، يجمعها التأكيد على وجود العالم الخارجي مستقلا عن الذات العارفة.

ومن أبرز رجال هذا المذهب في العصر الحاضر: (هو بهاوس ت: ١٩٢٩م) و(وايتهدت: ١٩٤٧م)، و (برتراند رسل..) وغيرهم.

انظر: المعجم الفلسفي(٢/٥٥٢)، أسس الفلسفة (٣٢٥).

(٢) أسس الفلسفة (٣٢٥).

والصورة الأولى لهذا المذهب هي: الصورة الساذجة التي تثق في المدركات الحسية ثقة كاملة، وتحكم بصحة كلّ ما جاء عن طريقها، مما أثبتت التجارب خطأه، فالعصا المغروزة في الماء تبدو منحرفة أمام العين، مع أنها مستقيمة في واقع الأمر والبرج الذي يبدو مستديرا من بعد يتبين أنه في واقعه سداسي الشكل بعد الوصول إليه.

والصورة الثانية هي: الواقعية النقدية التي ترى أن الحس يدرك حقائق الأشياء، وهذه الحقائق تمحص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية؛ فليست المعرفة تصورا مطابقا تماما لتلك الأشياءالتي أدركها الإنسان في الخارج (ولكنها أصبحت صورة معدَّلة بفعل العقل الذي يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة إلى الكليات)[1].

وهكذا تتصور الواقعية عالم التجربة موجوداً، ووجوده مستقل عن إدراكه منفصل عن معرفته، سابق في وجوده على إدراك العقل له، ولقد أفرط بعض أتباع هذا الإتجاه فألغوا قيمة الفكر في مقابل الوجود الخارجي وجعلوا هذا الفكر مجرد انعكاس لذلك الوجود، كبعض طوائف الوضعيين. لكن آخرين من الواقعيين وإن أثبتوا وجودا مستقلا للأشياء عن العقل إلا أنهم يثبتون استقلال العقل أيضاً.

المذهب المثالي[2]:

يقوم هذا المذهب على إنكار كون المعرفة إدراكاً مطابقا للموجودات

(١) أسس الفلسفة (٣٢٧)

(٢)المذهب المثالي في نظرية المعرفة هو: الذي لايرى وجوداً إلا للفكر وتصوراته دون وجود مستقل عنها على اختلاف في تفاصيله بين تياراته. ومن أبرز رجاله الفيلسوف الألماني =

المدركة وكون هذه المدركات لها وجود عيني مستقل عن العقل الذي يدركها، لهذا فهم يرون أن وجود الأشياء يتوقف على القوى التي تدركها، إذا لا تعدو أن تكون صورا عقلية[1].

وقد فسر جورج باركلي[2] الوجود بأنه: الإدراك، وقال: إن وجود الشيء هو: إدراكه، وليس لهذا الشيء وجود مستقل عن إدراكي،.

وقال فيشته[3]: إن الطبيعة (مكونة بقوانين فكري وليست إلا علاقات بيني وبين نفسي.أما العالم الخارجي فليس بوسعنا أن نقيم على وجوده الموضوعي دليلاً[4]).

وقد غالى بعض أتباع هذا المذهب حيث أحالوا الوجود الموضوعي للإشياء إلى مجرد أفكارٍ وخواطر، وابتعدوا عن دنيا الواقع واستخفوا بعالم الشهادة.

ولكن فريقاً آخر منهم ـ مثل : باركلي ـ أدركوا استقلال المدركات

= هيجل، والإنجليزي براد لي ١٩٢٤،و وليم هاملتون ١٨٥٦م وغيرهم. انظر: المعجم الفلسفي (٢/٣٣٧)، وأسس الفلسفة (٣٣١).

(١) انظر: فلسفتنا (١١٩).

(٢) فليسوف انجليزي،بني على فلسفة لوك،لكنه تجاوزه بجعله المعاني الذهنية هي الوجود دون وجود خارجي عن العقل الإلَهي أو العقل الإنساني. ت: ١٧٥٣م.
انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (١٦٢). الموسوعة العربية الميسرة (٣٠٤).

(٣) يوهان جوتليب: فيلسوف ألماني، تبع كانت ثم وحد جانبي الإدراك العلمي والعملي من خلال الخبرة الإنسانية، مستغنيا عن عالم الأشياء في ذاتها. ت: ١٨١٤م.
انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١٣٤٨).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (١٦٩)، أسس الفلسفة (٣٣٣).

الحسية عن العقل الذي يستقبلها، ففسروا ذلك بأنها موجودة في العقل الإلَهي يستقبلها العقل البشري منه[1].

ومن أجل التوفيق بين هذين المذهبين في نظريتيهما المتعارضتين لطبيعة المعرفة كان مذهب النقديين.

المذهب النقدي:[2]

وهو المذهب الذي يقوم على الثنائية في المعرفة، بين الذات العارفة، والموضوع المعروف، متفادياً الانقطاع إلى جانبٍ واحدٍ، جامعا بينهما.

فقد انتقد كانت الواقعية التي غلت في تعظيم الموجودات الخارجية حتى ألغت دورَ العقل وجعلته صدى لها، كما انتقد المثالية المغالية التي أحالت الأشياء كلها إلى معانٍ وتصوراتٍ عقليةٍ، وميز بين الظواهر العقلية السابقة على كل تجربةٍ، والظواهر التي تكتسب بالخبرة الحسية، والمعرفة لا تستقى من الحس وحده ولا من العقل وحده، وإنما منهما.

والموضوعات كما تعرفها لنا التجربة هي ـ فقط ـ كما تظهر لنا، فهي ظواهر تتجلى بها الأشياء لعقولنا، ووراءها يوجد الشيء في ذاته.

---

(١) انظر: أسس الفلسفة(٣٣٩).

(٢) المذهب النقدي هو؛ القائل: إن طبيعة المعرفة تفاعل بين مبادئ ذاتية قائمة في العقل البشري، ومدركات حسية يستقبلها العقل من الخارج، ومن أبرز رجاله: مؤسسه: إيمانويل كانت.

انظر: أسس الفلسفة (٣٣٥)، مدخل جديد إلى الفلسفة (١٢٤).

(٣) عبد الرحمن بدوى ـ مدخل جديد إلى الفلسفة (١٢٤).

(إننا لا نعرف الأشياء كما هي، ولكن كما تظهر لنا فقط)[1].

ومعرفة هذه الظواهر تتم من خلال نقلها بالحواس إلى الذهن ثم مطابقتها لمقولات العقل، ومبادئه القبلية.

وعلى هذا تكون المعرفة عند كانت ذات عنصرين:

*خارجي؛ وهو مادة المعرفة التي تأتي من الإشياء بواسطة الحواس.

* وداخلي؛ ينبثق من العقل، متمثلاً بمقولات العقل التي يقول بها كانت، وهي سابقة على كل تجربة.

***طبيعة المعرفة في الإسلام:**

إن دائرة البحث في طبيعة المعرفة، والعلم في الإسلام أوسع مدى من البحث الفلسفي ـ في عامته ـ، لها، فهو ينظر إلى العلم البشري منبتراً عن أي علم سواه، هذا جانب، والجانب الآخر: أنه يبحث المعرفة من حيث هي كائنة، دون امتدادٍ إلى أصولها الصحيحة.

أما في الإسلام؛ فإن المعرفة البشرية تأتي تابعة للحديث عن العلم الإلَهي كما جاء في القرآن كثيراً: ﴿ أَ أَنتُمْ أَعلَمُ أَمِ اللَّهُ ﴾[2]، ﴿سُبْحَانَكَ لاَ عِلمَ لَنَاْ إِلاَّ مَاْ عَلَّمْتَنَاْ ﴾[3]. ﴿ وَآخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعلَمُهُمْ ﴾[1].

---

(١) انظر: عبد الرحمن بدوى ـ إيمانويل كانت (٢٦٤)، وأسس الفلسفة (٣٣٤).

(٢) سورة البقرة: آية [١٤٠].

(٣) سورة البقرة: آية [٣٢].

ودراسة علماء الكلام والعقيدة المسلمين لعلم الإنسان تأتي تبعا لبحثهم في صفة العلم لله ـ سبحانه وتعالى.

هذا ما يتعلق بالجانب الأول، أما الجانب الثاني: فإن الإسلام يمتد بالمعرفة البشرية التي هي إحدى خصائص الإنسان إلى خالقها في الإنسان، إيجاداً لأسبابها فيه، ثم خلقها بهذه الأسباب ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ ﴾(٢).

وقال سبحانَهُ: ﴿ وَعَلَّمَكَ مَالَم تَكُنْ تَعْلَمُ ﴾(٣).

وتتمثل طبيعة المعرفة في الإسلام ـ كما أرى ـ في الآتي:

١ - يثبت الإسلام للأشياء وجوداً خارجياً ـ عينياً ـ، مستقلاً عن الذات العارفة وإدراكها، فوجودها قائم سواء وجدت هذه الذات أم لا، أدركتها أم لم تدركها.

وتنقسم هذه الموجودات الخارجية ـ بالنسبة للإنسان إلى قسمين:

أ - موجودات عالم الشهادة، وهي: الإشياء التي تحيط بالإنسان في عالم الطبيعة من جمادٍ ونباتٍ وحيوانٍ وإنسانٍ، ويدركها بحواسه.

ب - موجودات عالم الغيب، وهو: العالم الذي ليس باستطاعة الإنسان إدراكه بالحواس، في هذه الحياة الدنيا(٤)، وهو داخل في ما يسمى

---

(١) سورة الأنفال: آية [٦٠].

(٢) سورة النحل: آية [٧٨].

(٣) سورة النساء: آية [١١٣].

(٤) هذا بناء على السنة العامة في الوجود، خلافا لحوادث المعجزات، والكرامات ونحوها.

في الفلسفة بالميتا فيزيقيا[1]، كاللوح المحفوظ، والجنَّة، والنار، والعرش... ونحوها، ولها وجودها الثابت في الخارج.

وقد بينَّ القرآن استقلال وجود هذه الأشياء عن الإنسان؛ فالسموات، والأرض، والملائكة، وغيرها كثيرٌ، كان كلٌّ ذلك موجوداً قبل مجيء الإنسان، وظهوره ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلاَئِكَةِ إِنِي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفة ﴾[2].

وهذا الخليفة هو الإنسان، حيث كانت الأرض والملائكة، ولما يوجد ويقول سبحانه: ﴿ وَعَلَّمَ آدمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِين ﴾[3].

فقد علم الله ــ سبحانه ــ آدم ــ عليه السلام ــ أشياء كانت موجودة، أو ستوجد؛ علمه أسماءها. أو عرفه على ذواتها ــ على خلاف بين المفسرين ــ، ثم عرض هذه الأشياء على الملائكة، مما يدل على وجود

---

(١) الميتا فيزيقيا: في اللغة اللاتينية: (ماوراء الطبيعة)، وهي ترجع إلى فلسفة أرسطو حيث كانت تعنى عنده: البحث في العلل الأولى للوجود، التي هي لديه ما هيات، وهي صفات ضرورية ثابتة، لكنها غير قائمة في الخارج بنفسها بأي وجه من الوجوه.
انظر: عبد الرحمن بدوي ــ أرسطو (٥٧).
لكنها توسعت بعد ذلك فصارت تشمل كل موجود غير محسوس، بل جعل بعض الفلاسفة موضوع (الميتافيزيقيا) في الفلسفة هو: العلم الإلَهي ــ كالكندي وابن سينا.
انظر: المعجم الفلسفي (٢/٣٠٠).
وبهذه الشمولية تطلق في الفلسفة المعاصرة.

(٢) سورة البقرة: اية [٣٠].

(٣) سورة البقرة: آية [٣١].

خارجي مستقل لهذه الذوات[1].

٢ - أن المعرفة البشرية ثمرة التقاء بين ذهن الإنسان وبين الموجودات الخارجية، وإن كان هذا لا يعني التلازم التام بين الموجودات وذهن الإنسان؛ بمعنى أنه ليس كل موجودٍ معروفاً، أو ممكنة معرفته، وليس كل تصورٍ أو تصديقٍ في الذهن البشري واقعاً على شيء خارجي.

فهناك من الموجودات ما لا قدرة لوسائل المعرفةالإنسانية عليها، مثل: كيفية الذات الإلهية، وصفاتها. فالإنسان يقرّ بوجودها، ولكنه لا يستطيع معرفتها، على هذا جاءت قاعدة السلف التي أطبق أهل السنة على اعتبارها منهجا في تناول العقيدة، وهي قول ربيعة الرأي ومالك بن أنس[2] عن صفة استواء اللّه على عرشه: (الاستواء معلوم، والكيف مجهولٌ، والإيمان به واجبٌ، والسؤال عنه بدعةٌ)[3].

(فبينوا أن كيفية الإستواء ـ مع وجودها ـ مجهولةٌ للعباد، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر، ولكن نفوا علمَ الخلقِ به)[4].

كذلك، فإنه في المقابل ليس كل تصور أو حكمٍ واقعاً على حقيقةٍ خارجةٍ عن الذهن؛ إذ لا يمتنع أن ترد على العقل البشري صورٌ وخيالاتٌ لا

(١) انظر: محمد بن أحمد القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن (١/٢٨٢)، وجار اللّه الزمخشري ـ الكشاف (١/ ٢٧٢).

(٢) ربيعة الرأي، إمام حافظ فقيه، وهو شيخ مالك بن أنس. ت (١٣٦هـ).
أما مالك بن أنس، فهو: إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة. له الموطأ وغيره ت:(١٧٩). انظر: الشذرات (١/ ١٩٤) ، الأعلام (١٧/٣، ٢٥٧/٥).

(٣) ابن تيمية ـ الرسالة التدمرية (٣٩).

(٤) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣٥.

وجود لها في الخارج، فتركب القوة المتخيلة معانيَ وتشكيلات لا حقيقة لها في الواقع، ويحدث هذا كثيراً، في حال سيطرة العاطفة على العقل كما في تصورات الشعراء الخياليين وعند ضعف القوة العاقلة في النوم، في بعض أنواع الرؤيا التي تكون نتيجة معاناةٍ نفسية حال اليقظة، أو سيطرة خواطر معينة على الشخص قُبيل نومه، أو نحو ذلك.

وهي التي تسمى في المصطلح القرآني: (أضغاث الأحلام)[1].

وقد أدى الخلط بين هذه الحالة والمعرفة المطابقة لدى بعض الإشراقيين، والمتصوفة إلى منزلق خطير، حينما نقلوا تخيلاتهم الذهنيةَ والتصوراتِ التي تستولي عليهم حالَ الفناء[2]، إلى عالم الواقع، واعتبروها حقائقَ عينية، ذات تمثل في الواقع الخارجي.

فذكروا عن أنفسهم ما يرفضه العقل والشرع من جلوسهم بين يدي الله، ومخالطته لهم ومسحه صدورهم، أو الاندماج الكامل بينهم وبينه،

---

(١) قال سبحانه: ﴿ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ ﴾ آية (٤٤) من سورة يوسف. قال الشوكاني في فتح القدير (٣/٣١): (هِيَ الرؤى الكاذبة التي لا حقيقة لها كما يكون من حديث النفس ووسواس الشيطان).

(٢) الفناء هنا: هو الغيبة عن الأشياء وعدم الإحساس بعالم الملك والاستغراق في عظمة الباري، ومشاهدة الحق، ويكون بكثرة الرياضة وإضعاف القالب الحامل للروح الإنسانية. انظر: عبد المنعم الحفني – معجم مصطلحات الصوفية (٢٠٧، ٢٠٨)، والتعريفات (١٦٩).

وهذا منهج مخالف لمنهج الإسلام وهدي الرسول ﷺ، وصحابته في صلتهم بالله، كما أنه مخالف في نتيجته لما جاء به الإسلام من تنزيه لله – سبحانه عن ملابسة المحدثات. انظر: أحمد بن تيمية – الرسالة التدمرية (١٣٨).

واتحاد الخالق والمخلوق معا.

وبعكس هؤلاء، رفض بعض الفلاسفة اعتبار وجود خارجي لما لا تدركه الحواس من الأمور المذكورة في القرآن من جنةٍ ونارٍ وروحٍ ونحوها، واعتبروها أمورا خيالية، لا تُوجد إلا في ذهن الإنسان، وليس لها حقائقُ عينية، خارجة، كما في الفلسفة الوضعية والماركسية.

٣ـ أما كيفية العلاقة بين عقل الإنسان والأشياء الخارجية التي تثمر المعرفة؛ فإنها تتم من خلال تطبيق العقل البشري مبادئه القبلية التي فُطر عليها على الأشياء، والقضايا التي أمامه، حيث يثمر ذلك المعرفةَ، ولهذا كان المولى يدعو الذين لم يستجيبوا للحق حينما جاءهم أن يطبقوا هذه المبادئ ليصلوا إلى المعرفة الصحيحة به، كما قال سبحانه: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وفرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ ﴾(١).

ويتم ذلك بقصد الإنسان وفعله، وخلق الرب – جل وعلا – المعرفة، مثل: سائر أفعال الإنسان الأخرى، وعلى هذا عامة علماء المسلمين(٢)، وقد تُقذف المعرفة في قلب العارف دون قصد منه ـ كالوحي والإلهام ـ.

٤ـ وأما تأثير العلم في وجود المعلوم، ففيه مسألتان:ـ

الأولى: ينقسم العلم إلى ما له أثر في وجود معلومه، وما لا أثر له فيه، سواء كان ذلك علمَ الباري ـ سبحانه ـ، أو علمَ البشر.

---

(١) آية (٤٦) من سورة سبأ.

(٢) انظر: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية (١٥٠).

*فمن العلم الإلـهي الذي لا أثرله في وجود المعلوم: علم اللّه بنفسه (إذ لا يجوز إطلاق القول بأن ذلك العلم سبب للوجود مطلقا)[1].

ومن العلم البشري: علمنا بمخلوقات اللّه التي لا أثرلنا فيها ـ كالسموات، والأرض...

ومن القسم الثاني: علم اللّه بمخلوقاته، فإنَّ خلق المخلوقات مشروط بالعلم كما قال سبحانه: ﴿ أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللطِيْفُ الخَبِيرُ ﴾[2].

فالعلم بها شرط لوجودها،ولهذا جاء الاستفهام الإنكاري في الآية الكريمة على الذين اعترفوا بأن اللّه خالق الإنسان، وأنكروا علمه به، وهذا يقضي بأن العلم له أثر في المعلوم لا يحصل إلا به.

كذلك: فإنَّ علم الإنسان بما يريد فعله شرط في وجود المعلوم، وهذا الوجود تابع للعلم به، كما في سائر المخترعات البشرية.

الثانية: أن تأثير العلم في المعلوم – فيما له تأثير فيه – ليس سببا مستقلا في وجوده، كما قرره بعض الفلاسفة بالنسبة لعلم اللّه، وكما هو منتهى فلسفة باركلي، المثالية، ذلك؛ أن هذا النوع من العلم وإن كان سببا في الوجود إلا أن هناك أسبابا أخرى، لها عمل في الإيجاد، لا يوجد الشيء بدونها، وإن تمت معرفته الذهنية، فصفات القدرة والمشيئة لها فاعليةٌ في الإيجاد بجانب العلم[1].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٩٠).

(٢) آية (١٤) من سورة الملك.

ولهذا؛ كان المولى - سبحانه - يعلق وجود الحادثات بالقدرة والمشيئة كما في قوله - سبحانه: ﴿ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[2] ﴿ أَوَلَمْ يَرَوا أَنَّ اللَّهَ الذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أن يخلق مثلهم ﴾[3]. وقال بالنسبة للإنسان: ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[4].

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٩١/٧).

(٢) آية (١٦) من سورة فاطر.

(٣) آية (٩٩) من سورة الإسراء.

(٤) آية (٤٠) من سورة فصلت.

الفصل الخامس

مصـــادر المعـــرفة

مصـادر المعرفة هي أحـد مباحث نظريـة المعرفة، ولعـله أكثرها أهمـية للقائلين بإمكان المـعرفة، يؤكد هذا: قيام المدارس الفلسفـية في هذه النظرية على أساس مـصادر المعرفة، التي يقـول بها كل منهم، ومـا قام من خلاف بين تلك المـدراس إنما يُرد إلى اعتـبار هذا الباحـث لمصدر معـين، وإطراحه مصدراً آخر يعـتمده باحث سواه، أو تفضيل مصـدر على آخر، أو تقديمه، على نحو ما كان بين النقليين والعقليين أو بين التجريبيين والعقليين.

ولما كانت مصادر المعرفة هي موضـوع هذه الرسالة في أبوابها التالية، فلن أتجاوز هنا التعريف بهذه المصادر، والتمهيد العام.

تعريـــف:

المصدر في لغة الـعرب: مفردٌ، جمعه مصـادر، وهو: موضع الصدور، ومنه: مصادر الأفعال، لأن المصادر المجردة هي أصل المشتقات[1].

فالمصدر إذنْ: أصلٌ ينشأ عنه غيره، ومن هنا جاء وصف ما تنبثق عنه المعرفة وتتولد منه بالمصادر، لأنها هي الأصل، والمعرفة ناشئة عنها.

وقد اختلف الباحـثون في الفلسفة في تسمية تـلك الأصول التي تنشأ عنها المعرفة ــ مع اتفاقهم على موضوع البحث ــ:

---

(١) انظر: الصحاح، مادة (صدر)، والقاموس المحيط، فصل الصاد، باب الراء.

ـ فبعضهم: يسميها «مصادر»[1].

ـ وبعضهم: يسميها «وسائل»[2].

ـ وبعضهم: يسميها «أصولا» و «منابع»[3].

*مصادر المعرفة لدى الباحثين:

أما فيما يتعلق بموضوعها؛ فإنها تتناول في الفلسفة المعاصرة: العقل والحس والحدس، وقد انقسم الفلاسفة على ضوئها إلى: عقليين، وحسيين، وحدسيين. وما سوى هذه المصادر لا يُذكر إلا عرضا لدى الاستعراض التاريخي لبعض فلاسفة العصور الوسطى المسيحيين، الذين آمنوا بالوحي مصدراً للمعرفة، أو الذين قالوا بالمعرفة الإشراقية[4]، مثل: القديس أوغسطين[5].

ودرج على هذا الكاتبون العرب في نظرية المعرفة، حيث يشير بعضهم إلى ما ذكره أقطاب الصوفية المنتسبون للإسلام، من أن العلم اليقيني يجيء عن طريق الذوق أو الكشف أو الوجدان[6].

أما العلماء المسلمون؛ فإنهم يتفقون على أن أهم مصادر المعرفة التي

---

(١) انظر: معجم مجمع اللغة العربية الفلسفي (٢٠٣).

(٢) انظر: المعجم الفلسفي (٤٧٨/٢). (٣) انظر: رابوبرت – مبادئ الفلسفة (١٩١).

(٤) سيأتي بيان الإشراق في الباب الثاني، لكني أشير إلى أنه يعني لدى الصوفية: نور داخلي تنكشف به الحقائق لدى قلب العارف. والكشف: هو هذه المعرفة

انظر: المعجم الفلسفي (٢٣١/٢).

(٥) انظر: يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (٣٦، ٨٨).

(٦) انظر: أسس الفلسفة (٣٦٤).

ينالها الإنسان: «الوحي»، الذي يكشف للإنسان حقائق ما كان ليصل إليها بدونه، والعقل الذي يستطيع كشف أنواع من الحقائق، والحس الذي يهيء للعقل مادة المعرفة، عن طريق المدركات الحسية، ويرى هؤلاء العلماء – مع اختلاف بينهم، في قيمة المعرفة المتلقاة عن طرقها –: أن باستطاعة الإنسان من خلال هذه المصادر تحصيل علم صحيح[1].

وسأبحث في هذه المصادر من خلال أبواب الرسالة الأربعة، مبتدئا بالوحي، فالحدس، والإلهام، فالعقل، فالحس والتجربة. والله الموفق.

---

(١) انظر: أحمد بن تيمية – الاستقامة (٢/٢٩).

البَابُ الأول

الوَحْي



تمهيد في تعريف الوحي

ذكر ابن فارس في معجمه أن الواو والحاء والحرف المعتل – وحى –: أصل، يدلّ على إلقاء علم من أحد لغيره، فالوحي: الإشارة، والوحي: الكتاب، والرسالة والإلهام، والصوت (وكل ما ألقيته إلى غيرك فعلمه فهو وحي)[1].

فالوحي: يُطلق إذن على الحركة التي تكون بين الملقِي والملقَى إليه، وهي الإلقاء. كما أن الوحي يطلق – أيضا – ويراد به اسم المفعول، وهو: الشيء الموحى، فيسمى وحياً.

وقد قيد بعض المعرفين الإطلاق الأول بقيدي: الخفاء، والسرعة، فعرفوا الوحي بأنه: (الإعلام الخفي السريع)[2].

***صور الوحي:**

يتمثل الوحي في صور عديدة، وقد ذكر القرآن نماذج منها؛ فمن ذلك:ـ

ـ الإلهام الغريزي للحيوان، كما في قوله – جل وعلا –: ﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحَلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾[3].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، مادة (وحي)، وانظر القاموس المحيط، فصل الواو باب الياء.

(٢) انظر: الصحاح، مادة (وحي)، والمفردات (٥١٥).

(٣) آية (٦٧) من سورة النحل.

ـ والإلـهام الـفطري لـلإنسان فـي قولـه سبـحـانه: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾[1].

ـ والإشـارة السريعـة بأمـرٍ ما، مثـل ما جاء فـي قصـة زكريا – عليـه السلام – حين أشار إلى قومه بالتسبيح، قال سبحانه: ﴿ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ المِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِياً ﴾[2].

ـ والوسوسة الـشيطانية في قوله سـبحانه: ﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِيْنَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ ﴾[3]. بحـيث يلـقي الشـيطان في روع ولـيه المعـاند للـحق الباطل، وينـفث في قلبه ما يضـل به، ويصد عن الحق، ولهذا لما قيل لابن عباس – رضي اللَّه عنهـما –: إن المختار الثقفي يزعم أنـه يوحى إليه، قال: صدق، فلما نفر السامعون؛ بيّن لهم أنه يوحى إليه لكن من قبل الشيطان لا من اللَّه[4].

ـ أما الـوحي الذي نقصـد إليه في هذا الـباب، فهـو غير تلـك الصور السـالفة وإنما هو وحـيٌ من اللَّه إلى أنبـيائه بـرسالاته إلى بنـي البشـر. وقد سمى القـرآن ما يعلمه اللَّه أنبـياءه وحياً في قـوله سبحانه في شـأن القرآن الموحـى: ﴿ وَأُوْحِيَ إلى هَذَا الـقُرآنُ لأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ﴾[5]. وهـذا هو

(١) آية (٧) من سورة القصص. وقيل: إن اللَّه أرسل إليها ملكا يأمرها بذلك. انظر: فتح القدير (٤/١٥٩).

(٢) آية (١١) من سورة مريم.

(٣) آية (١٢١) من سورة الأنعام.

(٤) انظر: إسماعيل بن كثير القرشي ـ تفسير القرآن العظيم (٢/١٧١).

(٥) آية (١٩) من سورة الأنعام.

المعنى الشرعي لـلوحي الذي يعرّفه أهل الإصطلاح بأنه إعـلام اللّه – تعالى – لنبي من أنبيائه بشرعه ودينه(١).

فمنـذ أن أوجد اللّه الإنسـان على هذه الأرض تتـابع أفراد، اصطفـاهم اللّه فبلغوا رسـالته إلى العالمين، من خـلال ما يوحي بـه إليهم، وكـان أمر الوحي لـديهم متـماثلا كـما قـال تقدس وتبارك: ﴿ إِنَّا أَوحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَبِيينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وإِسْحَاقَ ويَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وأَيُّوبَ وَيُونس وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً * ورُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عليك مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نُقْصَصهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً ﴾(٢).

وهذه الظاهرة تأتي على كيفيات متنوعة، أشارت إليها الآية الكريمة:

﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إلا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حكِيم ﴾(٣).

ونتيجة هـذا الوحي ـ حينمـا يحصل لـنبي من الأنـبياء ـــ أن يأتي للبشرية بحقـائق علمية، وأحكام جازمة في مختلف مـجالات المعرفة التي يبحث الإنسان في قضـاياها طالباً معرفتها بمصادره البشـرية للمعرفة، وقد يصل إلى شيء مـن مـعرفتهـا أو يقــف عاجزاً عـن ذلك. يقول سبحانه:

---

(١) انظر: أحمد بن حجر العسقلاني – فتح الباري (١/٨).
ورشيد رضا – الوحي المحمدي (٤٤).
(٢) الآيتان: (١٦٣، ١٦٤) من سورة النساء.
(٣) آية (٥١) من سورة الشورى.

﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَالَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ﴾[1].

فما موقف الباحثين في نظرية المعرفة من الوحي؟ ومصدريته للمعرفة؟ وقيمة ما يقدمه من معارف؟ وما هو التصور الذي يقدمه الإسلام في هذه القضية الخطيرة في مجال المعرفة أولاً، وفي حياة البشرية بعد ذلك؟.

هذا هو مجال الدراسة في هذا الباب من خلال الفصلين التاليين:

الأول: الوحي عند غير المسلمين.

الثاني: الوحي في الإسلام.

---

(١) آية (١٢٠) من سورة البقرة.

الفصل الأول

الوحي عند غير المسلمين

المبحث الأول: الوحي والفلسفة اليونانية

لم يذكر مؤرخو فلسفة يونان أن رسالةً سماويةً خرجت في بلاد اليونان في فترة نهضتها الفلسفية التي بدأت قبل ميلاد المسيح بستة قرون تقريباً.

ولكنها كانت تعج بديانات وثنية، ومعتقدات كثيرة، يتشبث بها الناس عامة وفلاسفة، مما أوجد لها تأثيراً في إنتاجهم الفلسفي. ولم يكن البحث عن مصدرها محل اهتمام أولئك الفلاسفة، وإن كانت سخريتهم بها أحياناً وتعديلهم بعضاً منها يوحي باعتبارهم إياها إنتاجاً بشرياً صاغه الفلاسفة والشعراء والكهنة في غابر الزمان. بل هذا صريح موقفهم منها. فقد وعى هؤلاء الفلاسفة (أن الدين في حقيقته مجموعة أساطير ابتدعها خيال الإنسان الخصب، وعليه: فينبغي أن يستبدل بها أفكاراً من نبع العقل يفسر بها الكون)[1]. وهذا هو الموقف الذي أُعدِم بتهمة تبنيه الفيلسوف سقراط[2].

وقد حدد أفلاطون منابع الدين حين قسمه إلى ثلاثة أقسام:

- دين أسطوري (ميثولوجي) اخترعه الشعراء والفنانون لتسلية الناس.

- ودين صنعه أصحاب السلطان ليضمنوا انقياد الشعب لهم انقياداً نابعاً من الضمير نتيجة الخوف من الآلهة.

---

(١) كريم متى ـ الفلسفة اليونانية (٧٦).

(٢) انظر: أحمد فؤاد الأهواني ـ فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط (٢٠).

ـ ودين الفلاسفة، وهو الذي يصور الحقيقة ـ كما يقررها العقل[1] .

وعليه؛ فإن تفسير أولئك الفلاسفة للأديان اليونانية ومعتقداتها لا تربطها بأي أصل سماوي أو نبوة فكأنهم يجهلون جنس النبوة، ولا يعرفون من ذلك شيئاً. وهو ما قطع به ابن تيمية[2].

وقد تساءل بعض المعاصرين عن مصدر تلك المعتقدات والخرافات التي تمثل قوام الديانات اليونانية؟.

فرأى بعضهم أن أصلها (وحي أسدل عليه ستار النسيان، ثم اختلطت بها آراء البشر، وامتدت إليها أيدي الفلاسفة والفنانين حتى تحولت صنعة إنسانية.

ومن ثم لم يحفل بها الفلاسفة، فاعتبروها إنتاجاً عقلياً، بل خرافياً، لذا جاءت فلسفتهم ساخرة متعالية، غير حافلة بالمعتقدات الدينية)[3].

وهذا موافق لما ذكره جلبرت موراي، في بيان المراحل التي مرت بها الديانة اليونانية، فقد جعلها خمس مراحل، وجعل أولاها: مرحلة ديانة السماء، تأتي بعدها المراحل الأربع التالية، التي تحولت فيها هذه الديانة السماوية إلى ديانة بشرية، تمثلت في صور أسطورية خيالية، أو فلسفية، أو نتيجة تفاعل مع الديانات الأخرى؛ اليهودية والمسيحية[4].

---

(١) انظر: أحمد فؤاد الأهواني ـ أفلاطون (١٢٦).

(٢) انظر: ابن تيمية ـ النبوات (٣٩).

(٣) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة (١٠).

(٤) انظر: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط (٢٢).

وعلى ما سبق، فلم تكن مسألة الوحي موضع بحث لديهم، سواء في مرحلة ما قبل سقراط، التي حاول الفلاسفة فيها (تفسير الوجود تفسيراً عقلياً)[1] ، ابتداءً بـ طاليس (٦٢٤ ـ ٥٤٦ ق.م)، الذي جعل المبدأ الأول للأشياء هو الماء. ثم انكسمندر ٥٤٥ ق.م، فـ هيرقليطس ٤٧٥ ق.م، ثم جاء السوفسطائية الذين وقفوا في وجه بحث أولئك الفلاسفة في الوجود؛ لأنه ليس هناك حقيقة مطلقة وإن كانت فلا يمكن الوصول إليها؛ لأن مصادر المعرفة هي الحس والعقل، وهما نسبيان. (ومن ثم فينبغي أن تكف الفلسفة عن البحث في الحقيقة المطلقة، وتبحث في الإنسان وقدراته وإنتاجه)[2].

ثم جاء العقليون ليؤكدوا قيمة العقل في المعرفة وأنه يدرك الحقائق المطلقة، وعلى رأس هؤلاء: سقراط ٣٩٩ ق.م، وجاء أفلاطون ٣٤٧ ق.م، تلميذ سقراط، ففصَّل القول في المعرفة البشرية وجعلها درجات؛ أعلاها: درجة التعقل، الذي موضوعه التصورات الفلسفية المجردة، أو المثل العقلية ـ كالعدالة والجمال والخير ـ، فهو يطلب الماهيات الثابتة دون الرجوع إلى الحواس، والتعقل يتحقق (بالمجاهدة الفكرية والدأب على حياة التأمل والنظر)[3] .

ويرى أفلاطون: أن معرفة اللّٰه واجبة، وأنها لا تكون إلا بالعقل بعد أن يتدرب على البحث والجدل (فيعرف أن اللّٰه هو الخير المحض، فيهتدي

(١) الفلسفة اليونانية (٤).

(٢) الفلسفة اليونانية (١١١).

(٣) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية (١٢٥).

بنوره إلى معرفة نفسه، ومعرفة الحق، لأنه مقياس الأشياء جميعاً)[1].

وأفلاطون لا يقصد بنور اللّه الذي يهتدي به الإنسان وحياً سماوياً، وإنما يريد أن الإنسان حينما يعرف اللّه وصفاته المطلقة يسعى في تحقيقها في حياته (فيتشبه به قدر الطاقة ويحاكيه في صفاته)[2].

أما أرسطو ٣٠٣ ق.م فقد آمن باللّه الذي اعتبره السبب النهائي للعالم الطبيعي، ولكنه صور اللّه بصورة إله كامل كمالاً مطلقاً، أنتج كماله عدم الحاجة لشيء أبداً، ومن ثم فهو لا يفعل شيئاً سوى التفكير في ذاته التي هي جوهر الأشياء، لأن الفعل طلب لنفع أو دفع لضر، والإله أكمل من ذلك، وعلى هذا فلا علاقة له بالعالم أبداً، حتى كونه سبباً في حركته، لا يعني أنه خلق العالم وحركته فالعالم قديمٌ، واللّه يحركه تحريكاً مغناطيسياً، كما يحرك المحبوب المحب. ولهذا قال عنه ديورانت بسخرية: (يا له من إله فقير هذا الذي يعتقد به أرسطو، إنه ملك بالإسم فقط، ولا غرابة أن يحب البريطانيون أرسطو لأن إلهه صورة طبق الأصل من ملكهم)[3] .

ولا ريب أن هذا التجريد المغالي للإله من قبل أرسطو، يقتضي باستحالة إرسال هذا الإله نبياً من البشر يصطفيه ويوحي إليه بأمره، طالباً من الناس العمل به، ورقيباً عليهم في حياتهم مع هذه الأوامر ليحاسبهم عليها بعد ذلك.

---

(١) أفلاطون (١٣٢).

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) قصة الفلسفة (١١٤).

وهكذا، لم يكن للوحي مجال في الفلسفة اليونانية، التي بدأت عقليةً وحسيةً وانتهت كذلك، منفصلة عن الوحي الإلهي انفصالاً تاماً، وليس ذلك عن رغبة وإعراض عنه، ولكنه نتيجة لفقده المقترن باليأس من الحصول عليه، إذ لا يتجاوز ما جاء عنه ـ لديهم ـ كونه مصدراً مثالياً للمعرفة اليقينية، لا مطمع فيها للإنسان، رغم شدة حاجته إليها.

فقد اجتمع سقراط مع مجموعة من الفيثاغوريين[1]، وبحث معهم مسألة خلود النفس، فقالوا بالتناسخ، وبعد مناقشة بينهم لم يقم وجه لهذا التفسير، ثم طرحوا تفسيراً آخر هو: القول ببقائها على وضعها حتى بعد موت الإنسان، وبحثوه كالسابق ولم يصلوا إلى شيء، ثم سكت سقراط وسكت الجميع، وبعد هنيهة قال أحدهم وهو: سيمياس ـ: (إن العلم بحقيقة هذه الأمور ممتنع أو عسير جداً في هذه الحياة، ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل، فيجب إما الاستيثاق من الحق، وإما ـ إن امتنع ذلك ـ استكشاف الدليل الأقوى، والتذرع به في اجتياز الحياة، كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح خشب، ما دام لا سبيل لنا إلى مركب أمتن، وآمن، أعني: الوحي الإلهي)[2].

والخلاصة: أن الفلاسفة اليونان لم يكونوا يعرفون وحياً منزلاً، ومن ثم لم يبحثوا فيه قبولاً ورداً، ومجالات وقيمة، ونحو ذلك.

---

(١) أتباع فيثاغورس، وهو فيلسوف يوناني قديم، اهتم بالرياضيات والموسيقى وأسس جماعة دينية تقول بتناسخ الأرواح. ت ح ٥٠٧ ق.م. انظر الموسوعة العربية الميسرة (١٣٤١).

(٢) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية (٩١).

المبحث الثاني: الوحي عند فلاسفة المسيحية:

سبقت رسالة المسيح عيسى عليه الصلاة والسلام رسالات كثيرة، جاء بها رسل كرام وقد بين القرآن الكريم أحوال أقوام هؤلاء الرسل منهم، وأبرزها حال رفض هذه الأقوام دعوة أنبيائهم، وإنكار أن يكون لهم صلةٌ باللّٰه، يتلقون من خلالها وحيه وهداه، بحجة أن هؤلاء الرسل لا يفوقونهم ـ فيما يبدو لهم ـ بميزات فكرية أو روحية، ونحوها، مما يرتفع بهم عن مستوى البشر الذين يستحيل ـ حسب زعمهم ـ نزول وحي اللّٰه عليهم ﴿ مَا هَذَا إلا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيْدُ أن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ ﴾[1] ﴿ مَا نَرَاكَ إلا بَشَراً مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إلا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرأْيِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُكُمْ كَاذِبِيْنَ ﴾[2]. ﴿ قَالُواْ مَا أَنْتُمْ إلا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ ﴾[3] .

وجاء عيسى ـ عليه السلام ـ رسولاً من عند ربه، وأنزل عليه ـ سبحانه ـ وحيه وهداه لبني إسرائيل، مصدقاً للتوراة التي جاء بها موسى ـ عليه السلام ـ قبل ذلك ودعا قومه إلى القيام بها، ونتيجة لإعراضهم عن تعاليمها وإستهانتهم بها؛ جاء عيسى بالإنجيل يأمرهم فيه بالتمسك بشريعتها ويؤيد كل ما فيها من حق لم يُحرف أو يأتي له بناسخ.

وقد أثبت التاريخ رفض اليهود ـ إلا قلة منهم ـ دعوة عيسى ﷺ ـ

(١) آية (٢٤) من سورة المؤمنون.

(٢) آية (٢٧) من سورة هود.

(٣) آية (١٥) من سورة يس.

فقد سخروا منه، بل ناصبوه العداء، أثناء وجوده، لديهم، وبعد رفعه إلى السماء حاربوا أتباعه، وأنزلوا بهم الكوارث، وأغروا بهم حكام الرومان، الذين كانوا يسيطرون آنذاك على فلسطين[١] .

ولكن على الرغم من هذا كله، فقد أعتنق النصرانية أناسٌ، وأمتد أثرها حتى دخلت أثينا وتفاعلت مع الفكر والفلسفة والحياة اليونانية.

وكان أول من دخلت بواسطته المسيحية إلى أوربا هو القديس بولس، رسول الأمم[٢] . الذي يذكر عنه أنه بعد دخوله أثينا جاءه جماعة من الأبيقوريين والرواقيين، وجاؤوا به إلى محفل هناك، وقالوا: هل يكون لنا أن نعرف ما هذا التعليم الذي تتكلم به؟، فخطبهم فلما سمعوا بقيامة الأموات استهزأ بعض منهم بتعاليمه[٣] .

ولعل هذه القصة تشير إلى خط التحول من مرحلة الفلسفة اليونانية ممثلة بالمدرستين: الأبيقورية[٤] ، والرواقية[٥] ، آخر آنماطها إلى مرحلة

---

(١) انظرفي هذا: رولاند بينتون ـ مواقف من تاريخ الكنيسة (٧، ١٣)، ومحمد أبو زهرة ـ محاضرات في النصرانية (٣٤,٢٨).

(٢) نشأ نشأة يهودية، وكان يضطهد المسيحية، ثم تحول إلى المسيحية وصار من دعاتها، فأنشأ كنائس وألف في نشرها رسائله، أعدم في أوربا.
اظر: الموسوعة العربية الميسرة (٤٤٠).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية (٢٥٣).

(٤) المدرسة الأبيقورية: نسبة إلى أبيقور، وهو فيلسوف يوناني، يرى أن اللذة هي أساس الأخلاق، وأن الفلسفة هي الخير الأوحد، لأنها متعة عقلية، ت: ٢٧٠ ق .م. انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٤٣٠).

(٥) المدرسة الرواقية: مدرسة فلسفية أسسها الفيلسوف (زينون)، في القرن الثاني قبل الميلاد، =

الفلسفة المسيحية.

ولقد اتسعت الديانة النصرانية وتغيرت كثيراً من حيث أتباعها، حينما أعتنقتها أوربا، ومن حيث تعاليمها، إذ كثرت كتبها المقدسة أناجيل وأسفاراً، ومن حيث منهجها العقدي؛ بعد إختلاطها بالثقافة اليونانية والأفكار المختلفة الأخرى، وقد قدر لها بعد دخولها أوربا أن تهيمن على حياة كثير من الناس فترة من الزمن ـ منذ دخولها حتى عصر النهضة في البلاد الأوربية ـ بصفتها ديناً سماوياً قائماً على الوحي.

وسأبحث قضية الوحي عند فلاسفة المسيحية ـ في العصور الوسطى ـ في مسألتين:

المسألة الأولى: في نظرة المسيحيين إلى الوحي من حيث مصدريته للمعرفة وعلاقته بالمصادر الأخرى:

فقد ثارت قضية العلاقة بين الفلسفة والدين، وبين العقل والنقل لدى فلاسفة العصر الوسيط وانقسموا حيالها إلى قسمين:

– الأول: يرى أن الفلسفة والدين شيئان متغايران وأن باستطاعتنا قبول قضية ما بالعقل، واعتناق نقيضها بالإيمان.

– والثاني: وهم غالبية فلاسفة العصر الوسيط ـ يقيمون العلاقة بين

= سميت رواقية لأنه كان يعلم في رواق ـ ترى أن الحكمة في سير الإنسان وفق قانون الطبيعة وهو قانون العقل، دون العواطف والأفكار التي تحيد عن هذا القانون.
انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٨٨٢).

العقل والنقل على قاعدة (أن الوحي والعقل من عند الله، فمحال أن يتعارضا، وأن العقل يجد في الوحي هادياً ومعيناً)[1] .

ولكنهم يختلفون في تصور هذه العلاقة:

* فترى طائفة منهم: أن ما جاءت به الأناجيل من تصور للوجود، فوق قدرة العقل أن يصل إليه مستقلا، وأن يكشف عنه بنفسه، ومن ثم فتبقى مهمته في تلقي هذا التصور وتفهمه والعمل وفقه.

وكان هذا رأي فلاسفة المسيحية من القرن الثاني للميلاد إلى القرن الثالث عشر، وكان عملهم في هذه الفترة هو: صياغة ما جاءت به الأناجيل من آلهيات، وأخلاق على شكل مذهب منظم، أو فلسفة خاصة، على شكل الفلسفات الأخرى.

* **وكانت الطائفة الثانية:**

في القرن الثالث عشر، قد تأثرت بفلسفة أرسطو، وكلامه على العلم وشروطه، ولذا فإن فلاسفتها فرقوا بين العلم والإيمان، بحيث يكون العلم في مجال الفلسفة القائم على العقل الصرف، بينما يكون الإيمان في مجال اللاهوت الذي جاء به الوحي.

(واعتبروا الفلسفة وحدة قائمة بذاتها، تتألف من المسائل التي عالجها الفلاسفة بالفعل، ومسائل جاء بها الوحي ولم تكن لتعرف لولاه وهي مع ذلك قابلة للبرهنة، كالخلق والبعث، وبعض الصفات الإلهية، بينما يتضمن

---

(١) تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (٨).

اللاهوت مضمون الوحي كله: الأسرار والحقائق العقلية، فيضعها مقدمات مسلمة، ويستخدم العقل لتفهمها بقدر المستطاع ودفع الشبه عنها)[1].

هذا هو الموقف بإجمال، وهو ينطوي على تفصيلات تختلف فيما بينها وثمة آراء أخرى تند عن هذا الموقف، ولكنها لا تشكل مواقف وإتجاهات عامة، ولعل في عرض آراء بعض فلاسفة تلك العصور ما يجعل الصورة أكثر دلالة على الواقع، وتوضيحاً له.

من هؤلاء الفلاسفة:

١) ترتوليان (١٦٥-٢٢٠م): أحد كهنة الدين النصراني المتعمقين باللاهوت يرى أن في الوحي غنية عن أي معرفة أخرى، ويحمل على الفلسفة، ويقرر عداوتها للدين، معلناً براءته من المبتدعين التابعين للشقي (أرسطو)، ويقول: (بعد المسيح والإنجيل لسنا بحاجةٍ إلى شيءٍ)[2].

٢) ديونيسيوس، عاش في أواخر القرن الخامس تقريباً، وألف كتباًفي صفات اللّه والملائكة وغيرها، قرر فيها: أن العلم باللّه، وبالأشياء الغيبية لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق الكتب المقدسة، وأن وسائل المعرفة البشرية (لا تؤدي بنا إلا إلى معرفة ناقصة، عن الروحيات، وإلى معرفة أنقص عن اللّه، فللّه وحده علم تام بذاته وقد أوحى إلينا من ذلك العلم بما

---

(١) تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (٩).

(٢) تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (١٧).

تطيقه طبيعتنا المحدودة)[1] .

٣) جون سكوت(٨٧٧م): يعتبر أكبر أساتذة القرن التاسع الميلادي وأبا للمذهب العقلي، في العصر الوسيط، قرر اتفاق العقل والنقل بحكم أن كليهما صادر عن الحكمة الإلهية، ومن ثم: فلا تعارض بينهما، ومد سلطان العقل ليدرس العقائد الدينية، ويتأول الكتاب المقدس الذي يحمل معاني متعددة تعدد ألوان ذيل الطاوس، ويحتج بأن الآباء (تأولوا بعقولهم وتعارضوا في مسائل كثيرة، فنحن نعرض تأويلاتهم في العقل، فإذا لم يقرها وجب الأخذ بحكمه دونها)[2] .

٤) بطرس دمياني (١٠٠٧ -١٠٧٢)م: أحد كبار اللاهوتيين في عصره، وهو كردينال إيطالي، عارض بشدة تدخل العقل، أو تحكيم المنطق فيما جاءت به الكتب المقدسة من عقائد دينية، وقال بوجوب وقوف جميع العلوم والمناهج الفكرية من الكتب المقدسة موقف الخادم من السيد[3] .

(٥) القديس أوغسطين: وهو من أكبر فلاسفة المسيحية، ولد عام (٣٥٤م)، ونشأ نشأة مسيحية، ثم قرأ الفلسفة واندفع في طلب الحقيقة التي تحصل بها السعادة، كما يقرر الفلاسفة، طلبها من كتب الكنيسة، فلم يجد في نفسه تجاوباً معها، فاعتنق المانوية ثم قرأ كتب الفلاسفة وخاصة

---

(١) المصدر السابق (٥٢).

(٢) المصدر السابق (٧٣).

(٣) عبد الرحمن بدوي ـ فلسفة العصور الوسطى (٦٧).

«الشكاك» فوقع في أزمة شكية، انتهى منها إلى الإيمان بالمسيحية، وحل مشكلاتها عن طريق الفلسفة، خاصة الأفلاطونية، وتوفي عام (٤٣٠م)، وكان لمنهجه أثر كبير على الفلسفة المسيحية بعده.

ومنهجه في المعرفة: أنه يجعل للعقل مجالاً وللنقل مجالاً، فالعقل وإن كان قد كشف حقائق جليلة نافعة، إلا أنه لا يستطيع وحده معرفة الحقيقة كلها والتحرز من الضلال، بينما يعطينا الوحي الحكمة كاملة عن اللّٰه والنفس ونحوها، فإذا أراد الإنسان الحكمة الموثوقة وجب عليه الإيمان.

وفي مجال بيان مهمة كل من : العقل والوحي، يرى أن مهمة العقل هي: الاستيثاق من حقيقة الدين، وفحص المعجزات، فيكون العقل هنا سابقاً على الإيمان ممهدا له: تعقل كي تؤمن، وبعد أن يصل العقل بصاحبه إلى الإيمانْ بالوحي تبقى لهذا العقل مهمة تفهم العقائد الدينية التي تنقسم إلى قسمين:

- قسم طبيعي قابل للبرهان.

- وقسم فائق للطبيعة البشرية، فيقتصر عمل العقل على تفسيره وتقريبه من الفهم بقدر الإمكان(١).

(٦) القديس توما الأكويني: فيلسوف المسيحية في القرن الثالث عشر الميلادي، ولد عام (١٢٢٥م)، بإيطاليا وبلغ درجة عليا من المعرفة مبكراً، كان أوغسطينيا أول أمره ثم برزت له وجهة خاصة، أثر في أوربا كلها،

---

(١) انظر: (٢٥، ٢٦) من تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط.

فقد درس في إيطاليا وباريس وأنشأ عدداً من المعاهد التي تدرس منهجه توفي عام (١٢٧٤م).

ومنهجه: أنه لا يمكن أن يكون هناك تعارض بين العقل والنقل، ويعلل ذلك بأن المعرفة الفلسفية هي التي تقوم على المبادئ العقلية التي وضعها اللَّه في الإنسان فلابد أن يكون حاصلا عليها، وإذن: فسيأتي النقل متطابقاً معها، لأنه من علم اللَّه فالمصدر إذن هو اللَّه، سواء بالنسبة للنقل أو العقل.

ومن هنا: فقد استعان بالفلسفة في دعم اللاهوت، وإقامة الحجج العقلية على ماجاء به، مما أثار بعض معاصريه من اللاهوتيين الذين اعتبروه خارجاً على منهج السلف، منقاداً للفلسفة، ولكن الكنيسة العليا أيدت مذهبه، وأعلن البابا يوحنا الثاني والعشرين (عام ١٣١٨م) أن مذهبه معجزة من المعجزات، وتوالى الباباوات في تأييد مذهبه حتى اليوم[١].

من هذا العرض المقتضب: يتبين أن مواقف المسيحية مختلفة:

* **فموقف**: يرى أن في الوحي غنية عن مصادر المعرفة الأخرى، وأن ماجاء به من علم كافٍ في سد حاجة الإنسان، دون افتقار إلى ما جاءت به الفلسفة من علوم، إذ ما جاءت به لا يعدو ـ لدى المتنورين من هؤلاء ـ أن يكون جاء به الوحي فيؤخذ منه، أولم يأت به فهو باطل، أو لا حاجة بالإنسان إليه.

---

(١) انظر: فلسفة العصور الوسطى (٣٦)، وتاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (٢٠٤).

وممن قال بهذا: ترتوليان، وديونيسيوس ـ السابق ذكرهما ـ.

وموقف آخر: يرى أن الوحي هو السلطان المتبع، وأن الفلسفة والمنطق ينبغي أن تكيف لتكون مؤيدة لما جاء به الوحي، خادمة له، مساعدة على فهمه كما يرى ذلك دمياني ومثله القديس أنسيلم[1] .

وموقف ثالث: يرى أن العقل والوحي مصدران للمعرفة، وأن لكل ما قدماه من معرفة قيمة علمية، وهؤلاء صنفان:

* صنف: يرى أن لكل من هذين المصدرين مجالاً خاصاً، يقدم المعرفة فيه دون الآخر، فصحة الرسالة والوحي الذي يأتي به الرسول يقدم المعرفة اليقينية فيه العقل، أما الحقائق التي تفوق طبيعة العقل: فإن الوحي يتكفل بتقديمها للإنسان، ومن هؤلاء : القديس أوغسطين.

* وصنف يرى: أن العقل أوثق من النقل، وأن الحجة النقلية لا ترقى إلى مستوى الحجة العقلية، ومن ثم : فما اتفقت فيه الحجتان فهو الأولى، وما اختلفتا فيه فالتقديم لما قال به العقل، ومن هؤلاء : جون سكوت، وعلى إثره آلان دي ليل من فلاسفة أواخر القرن الثاني عشر وأوائل الثالث عشر الميلادي[2].

---

(١) فيلسوف مسيحي، يلقب بأوغسطين الثاني ولد عام (١٠٣٣م)، قال بأن الاعتقاد وسيلة الفهم، خلافا لما هو قائم آنذاك من أن الاعتقاد لا يكون إلا فيما تعذر فهمه. ت: ١١٠٩م، انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٢٤٤).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (١٠٩).

أما الموقف في القرن الرابع عشر الميلادي الذي يعتبر نهاية العصر الوسيط فإنه يتمثل في إتجاه الأساتذة الجامعيين وكثير من رجال الدين إلى الفلسفة والعلم التجريبي والفصل بينهما وبين الإيمان بالوحي، إذ القيمة العلمية إنما تحصل بالبراهين الفلسفية لدى بعضهم، وبالتجربة لدى آخرين، وبها جميعاً لدى غيرهم أما الوحي: فالإيمان به مجرد من الصفة العلمية، ومن هؤلاء: الفيلسوف الإنجليزي وليم أوكام، (ت: ١٣٤٩م)، الذي (فصل بين الفلسفة وبين اللاهوت، فصلاً تاماً إذ نزع عنه صفة العلم وأسقط منه مناهج التدليل)[١].

وكان هذا الموقف تمهيداً لاتجاهات الفلسفة في عصور النهضة بعد ذلك.

* المسألة الثانية:- وتبحث في الوحي الذي اتخذت تجاهه المواقف السابقة؛ المراد به، وتصورهم له، فهنا نقطتان:

ـ أولاهما: المراد بالوحي لديهم؛ أهو الإنجيل الذي آتاه الله عيسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ أو الأناجيل الأخرى؟.

المسيحيون يؤمنون بإنجيل جاء به المسيح (عيسى بن مريم) إلى الناس وقد تحدثت الأناجيل عن هذا الإنجيل، مثل إنجيل متى كما ذكر ذلك بولس، في رسالته إلى أهل رومية[٢]، يقول: العالم المسيحي كهارن (إنه كان في

---

(١) الصدر السابق (٢٤١).

(٢) انظر: أحمد شلبي ـ المسيحية (٢٠٤).

ابتداء الملة المسيحية رسالة مختصرة، يجوز أن تكون هي الإنجيل الأصلي)[1].

لكن هل يفهم من هذا أن عيسى عليه السلام جاء بإنجيله مكتوبا، أو كتبه بنفسه، أو استكتبه حوارييه.

قبل الكلام على هذا، أنبه إلى أن المسلمين يؤمنون بأن اللّٰه سبحانه قد آتى عيسى عليه السلام الإنجيل، الذي وعظ به قومه ودعاهم إلى الإلتزام بالحق من خلاله، وذلك اتباعا للقرآن الذي ذكر هذا في قوله سبحانه: ﴿ وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى بْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ ﴾[2].

وبعد هذا فإنه لم يقل أحد من علماء المسيحية بأن عيسى كتب إنجيلاً أو كُتب له، وإنما كان يلقي مواعظه وتوجيهاته فيتلقفها عنه حواريوه (فالمسيحيون معترفون بأن الإنجيل لم يكتبه المسيح عليه السلام ولا أملاه على من كتبه، وإنما أملاه بعد رفع المسيح متى ويوحنا، ولم يحفظه خلق كثير يبلغون حد التواتر ـ وكذلك ـ مرقص، ولوقا، وقد ذكر هؤلاء أنهم ذكروا بعض ما قاله المسيح وبعض أخباره، وأنهم لم يستوعبوا ذكر أقواله وأفعاله)[3].

وعليه، فإن بعض ما أوحاه اللّٰه إلى المسيح متضمن في أناجيل

---

(١) متولي يوسف شلبي ــ أضواء على المسيحية (٥١).

(٢) آية (٤٦) من سورة المائدة.

(٣) ابن تيمية ــ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (١/٣٥٦).

حوارييه ومن بعدهم، فتكون تلك الأناجيل محتوية على أشياء من الحق الذي جاء به عيسى وعلى غير ذلك.

وقد فسر بعض العلماء قوله سبحانه: ﴿ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ﴾[1]؛ بأنه أمرٌ لمن كان موجودا في زمن الرسول محمدٍ ﷺ أن يحكموا بما أنزل اللَّه في الإنجيل من الحق الموجود فيه، وقد أنزل اللَّه في الإنجيل الأمر باتباع محمدٍ ﷺ [2].

لكن هل يمنع ذلك أن يكون وجد إنجيل أقرب إلى الحقيقة، وإلى استيعاب رسالة المسيح عليه السلام من الأناجيل التي بقيت واشتهرت بعد ذلك؟.

لا أظن في هذا مانعاً، بل هو القول القريب إلى الحقيقة من خلال ما قاله العلماء النصارى أنفسهم ـ كما سبق قول كهارن ـ.

ولكن هذا الإنجيل لم يعد له ذكر، أو وجود فعلي، في حياة المسيحية قال المسيو آتين دينيه ـ الفرنسي ـ : (أما أن اللَّه قد أوحى الإنجيل إلى عيسى بلغته ولغة قومه، فالذي لاشك فيه أن هذا الإنجيل قد ضاع واندثر، أو أنه قد أبيد)[3].

والمعروف في تاريخ المسيحية أن الأناجيل كانت كثيرة ولكن مجمع نيقيه (عام: ٣٢٥م) قرر إلغاء كل الإناجيل التي لاتتفق مع قراراته التي

(١) آية (٤٧) من سورة المائدة.
(٢) انظر: الجواب الصحيح (١/٣٧١).
(٣) أضواء على المسيحية (٥٣).

تتبنى العقائد التي وضعها بولس ـ رسول الأمم ـ والقول بالتثليث[1] .

وعليه؛ فالوحي في المسيحية: لا يقصد به إنجيل عيسى ـ عليه السلام، وإنما يقصد به تلك الأناجيل التي كتبت بعده، والمتبنى منها لدي الكنيسة منذ القرن الرابع الميلادي أربعة فقط، هي المنسوبة إلى متى ومرقص ولوقا، ويوحنا، بالإضافة إلى الرسائل والأسفار التعليمية وهي شروح وضعها بعض كبار علماء النصارى لتلك الأناجيل وتفسير الطقوس الدينية في النصرانية.

وبالعودة إلى التساؤل السالف عن مرادهم بالوحي الذي اتخذوا منه مواقفهم السابقة؛ يمكن القول: ربما قصد بعض أولئك الفلاسفة إنجيل عيسى ـ عليه السلام ـ خصوصاً متقدميهم، مثل: ترتوليان، الذي عاش في القرن الثاني الميلادي. وقد سبق قوله: (بعد المسيح والإنجيل لسنا بحاجةٍ إلى شيء). وذلك:

ـ إما باطلاعهم على الإنجيل الذي افترض وجوده.

ـ أو بتصورهم له من خلال الأناجيل الأخرى قبل أن تحرف تحريفاً كاملاً وفق المعتقدات الرومانية، وغيرها بعد ذلك ـ كما سبق.

ولا ريب أن هؤلاء يعتقدون بأن ما في ذلك الإنجيل وحيٌ صدر عن العلم الإلَهي، ومن ثَمَّ كان تقديمه على ما وصل إليه الإنسان بجهوده الذاتية البشرية.

---

(١) المسيحية (٢٠٦).

وعدا تلك القلة من متقدمي الفلاسفة؛ فإنهم يقصدون بالوحي في فلسفتهم: تلك الأناجيل وما ألحق بها، وهنا تبدأ النقطة الثانية وهي: تصورهم لما في الكتب المقدسة، أهو وحيٌ إلَهي، أم صنع بشري؟. وفقاً لما سبق، وهو ما يقول به المسيحيون، فإن هذه الأناجيل لم تُتلق من المسيح، وتكتب مباشرة، وإنما كتبت بعد ذلك. وسأشير بإيجاز إلى هذه الأناجيل الأربعة:

١ * إنجيل متَّى:

متى: أحد الحواريين، وقد مات بالحبشة سنة (٧٩م)، ويتفق جمهور المسيحين أنه كتب إنجيله باللغة الآرامية، ولكن النسخة الآرامية لا وجود لها، ثم ظهر كتاب باللغة اللاتينية، قيل إنه ترجمة إنجيل «متى»، ولم يعرف المترجم، ولا تاريخ أصل الكتاب.

٢* إنجيل مرقص:

مرقص: من الرسل الذين طافوا البلاد لنشر المسيحية، وأستقر في مصر حيث توفى سنة (٦٢م)، وإنجيله كما يرى وليم باركلي الذي شرحه ما هو إلا خلاصة مواعظ بطرس، ومشاهداته، لأن مرقص كان ملازما له، ويذكر وليم: أنه كان يقول ببشرية المسيح، حتى اضطر الكتاب الذين اتبعوه إلى إدخال بعض التعديلات عليه.

٣* إنجيل لوقا:

لوقا: تلميذ بولس، وهو متأثر بمعتقداته، وقد ذكر في مقدمة إنجيله أنه

كتب ما تعلمه من أساتذته في المسيحية.

٤- إنجيـــل يوحنــا:

يوحنا: واضع الإنجيل المسمى (بإنجيل يوحنا) ليس في الحقيقة يوحنا الحواري، ولكنه شخص آخر، زور هذا الكتاب، وقد ورد في دائرة المعارف البريطانية: (أما إنجيل يوحنا فإنه لا مرية كتاب مزور، أراد صاحبه به مضادة أثنين من الحواريين، أحدهما للآخر، وهما: القديسان: يوحنا، ومتى، وقد ادعى هذا الكاتب أنه الحوارى الذي يحبه المسيح)[١].

وغاية ما تصل إليه هذه الأناجيل أنها استنطاق لذاكرة كاتبيها، عن ما تعيه من تعاليم وتاريخ المسيحية، من عهد عيسى عليه السلام حتى وقتهم.

ويعترف المسيحيون بالجهل في نسب وحال من كتبها، وبعدم ضبط تواريخ كتابتها[٢] ، كما يقرون بأن الآباء وكبار علماء الكنيسة كانوا يكيفون تعاليم الوحي حسب أهوائهم، كما قال ألان دي ليل من فلاسفة العصور الوسطى: (إن الوحي صنم أنفه من شمع وينثني وفقاً لمشيئة العالم)[٣].

ويرون أن البابوات ساعدوا على إدخال معتقدات وأفكار وأشياء

---

(١) المسيحيه (٢١٣)، وانظر: عن الأناجيل المصدر نفسه (٢٠٩ ـ ٢١٣)، وأحمد عبد الغفور عطار ـ الديانات والعقائد (٣/٣٢٠).

(٢) انظر: ابن حزم ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢/٢)، والشهرستاني ـ الملل والنحل (٢/٦١)، من هامش الفصل.

(٣) تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (١٠٩).

باطلة على الكتب المقدسة، وحاربوا من خالفهم كما فعلوا مع الراهب النصراني المصري آريوس، الذي طرد من مجمع نيقيه، ومن معه من منكري ألوهية المسيح[1].

ويرى ألفرد جارفي: أن أهدافا غير كريمة ومقاصد سيئة كانت وراء التبديل الذي حدث في الأناجيل منذ دخولها بلاد اليونان وتأثرها بفلسفة الإغريق والقانون الروماني حتى أصبحت لا تمثل الحقيقة[2].

ولكن مع هذا كله، فقد كان تعاملهم مع الأناجيل على أساس أن ما فيها من تعاليم ـ في أصلها ـ من الوحي الذي جاء به المسيح ونقل عنه بعد ذلك، حتى وإن أقروا بأن فيها وفي الرسائل ما ليس بوحي مما أضيف من قبل واضعيها، وربما يكون لهيمنة الكنيسة ودينها ـ إذْ ذاك ـ، أثر في التسليم بإلهية تلك التعاليم ـ إجمالا ـ، وعدم إثارة مسألة أصلها، كما حدث بعد ذلك.

---

(١) انظر: رولاند بينتون ـ مواقف من تاريخ الكنيسة (٣٨، ١٠٠).

(٢) انظر المسيحية (٢١٥).

* **المبحث الثالث: الوحي عند فلاسفة الغرب المعاصرين:**

تغيرت الحال في أوربا بعد عصر النهضة عنها في العصور السابقة (العصور الوسطى)، في مختلف جوانبها العملية والفكرية، ومن المتغيرات التي كان لها الأثر في التغيرات اللاحقة: أن الدين الكنسي كان فيما سبق مسيطراً على الحياة وخاصة جانبها الفكري، بحيث كان لا يتحرك إلا في إطاره، وتحت هيمنته، ومن ثم كانت الفلسفة في الأغلب خادمة له، لكن الأمر اختلف بعد ذلك حينما انحسرت تلك السيطرة وصارت الفلسفة تتحرك في حرية تكاد تصل إلى حد الفوضى، في إتخاذ المواقف، ووضع النظريات:

في هذا الجو كانت مواقف هؤلاء الفلاسفة من الدين والوحي التي نجملها في مواقف ثلاثة:-

الأول: موقف مَنْ يرى أن ما جاء به الدين وحي إلهي، وأنه يحمل لهذا صفة الصدق والكمال، وأن من الخطأ العزوف عنه، وطلب الحقيقة من مصدر سواه فيما جاء به.

ومن هؤلاء: فلسيتي لامني (١٨٥٤م)، الذي يقرر أن الله أوحى بالدين الحق ولم يترك الأمر للعقول الفردية، وأن الكنيسة صاحبة التعاليم السامية القويمة مكلفة من قبل الله بالمحافظة على الوحي، وينتقد الذين يفحصون الدين بعقولهم الفردية، ولا يؤمنون إلا بما قامت حجته العقلية لديهم، فيقبلون أشياء ويرفضون أخرى ، وهم لهذا (آية في التناقض، فهم يسلمون بالوحي ثم يدعون لأنفسهم الحق في رفض ما يرون رفضه من

قضايا الوحي، كأنما عني اللّٰه بإنزال وحيه ثم تركه عرضة للتغيير والتبديل)[1].

ومن هؤلاء: بلانش، الذي يرى أن (الكلمة الإلهية هي مصدر الحقيقة .... والكنيسة هي حاملة الكلمة الإلهية).

كما يرى أن (الوحي يعتبر وحده أساساً للجماعة ونظامها، كما يعتبر أساساً للمعرفة والحقيقة معاً)[2].

وبما أن هؤلاء يعيشون في عصر النظريات العلمية القائمة على العقل والتجربة، والمستندة إلى الكشوف والحفريات، والدراسات الإجتماعية، دون اعتبار لما هو مقرر في الكتب المقدسة لدى الكنيسة، لذا قام كثير من أصحاب هذا الإتجاه ببيان العلاقة بين هذه النظريات والعقائد الدينية،حيث (حاولوا أن يعرضوا هذه النظريات العلمية التي لا يمكن التوفيق بينها وبين العقائد الدينية، في معرض الشك والإنكار)[3].

ومن أشهر من يتوافق منهجه مع هذا الموقف: رينيه ديكارت، الذي أقام منهجه في المعرفة على الحدس، والإستنباط العقليين، ولكنه استثنى الحقائق التي جاء بها الوحي باعتبار أنها فوق متناول العقل، لأنه لا يتجاوز الحقائق الفلسفية و(ليس من الحكمة أن نسلم حقائق الوحي لضعف استدلالاتنا؛ لأن البحث فيها لا يكون إلا بمدد من السماء ـ متمثلا بالوحي ـ ، الذي يُنزله اللّٰه على من يصطفيه من عباده، فيرتفع بهم دفعة واحدةً إلى عقيدة معصومة من الخطأ)[4].

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة (٣١٢). (٢) محمد البهي ـ الفكر الإسلامي الحديث (٣٢٥).
(٣) المدخل إلى الفلسفة (٢٨٥). (٤) توفيق الطويل ـ قصة النزاع بين الدين والفلسفة (١٧٩).

ويقرر أن هناك قاعدة ينبغي إعتبارها معصومة وهي أن الوحي أوثق بكثير مما عداه(١).

وأصحاب هذا الموقف يمثلون في الغالب المحافظين من رجال الدين، الذين عز عليهم انصراف الناس عن الكتب المقدسة، ليبحثوا عن الحقيقة من خلال مصادر أخرى أو من المسالمين للكنيسة، الذين عبروا عن ذلك فتركوا لها بعض الحقائق، لتكون مصدرها، أو من الذين يبنون موقفهم على استدلال منطقي، بأن حقائق الوحي تفوق العقل البشري من حيث استقلاله بالوصول إليها، والوحي من علم اللّه، وبما أن علم اللّه لا يعجزه شيء، فإن الوحي إذن: مصدرها الوحيد، الذي ينبغي أن يسلم له بها وتتلقى منه، وهو ما قال به ديكارت، الذي يرى أن مصدر الدين هو المدد الإلهي لا العقل البشري(٢).

عدا هذا فإن أصحاب هذا الموقف إنما يقصدون بالوحي كتب الكنيسة المقدسة، وقد ذكرنا ـ فيما سلف ـ أنه لم تتجه البحوث في العصور الوسطى إلى تحقيق ما إذا كانت تحمل وحيا صحيحاً أم لا. لكن هؤلاء يعيشون في عصر آخر اتجهت فيه دراسات كثير من أصحاب المواقف الأخرى، إلى كشف حقيقة تلك الكتب سنداً و متنا مما كان له أثر في المواقف التي اتخذوها مناقضين هذا الموقف.

---

(١) انظر: زكريا إبراهيم ـ مشكلة الفلسفة (١٩٢).

(٢) انظر: أسس للفلسفة (٣٤٥).

الموقف الثاني:

هو الذي تبناه فلاسفة حاولوا الجمع بين الإيمان بالوحي مصدراً للمعرفة، دون الالتزام بما في كتب الكنيسة المقدسة، من نصوص لا يليق بعضها بالوحي.

وقد وجد هذا لدى مجموعة من الفلاسفة من أشهرهم سبينوزا[١] (١٦٧٧)، ولبيتنز[٢] (١٧١٦م)، وإيما نويل كانت (١٨٠٤م).

وقد أقر هؤلاء بأن اللَّه، أوحى إلى عيسى عليه السلام بدين وعقيدة ولكن الكتب المقدسة تحمل زيادات من وضع البشر على ما أوحي إلى المسيح فلابد من إستخلاص الموحى فقط، وذلك بالاحتكام إلى العقل.

ومن هذا جاءت فكرة الدين الطبيعي أو دين العقل، الذي أساسه الإيمان الكامل بالوحي الإلهي الذي لا يتجاوز كونه فوق العقل البشري منسجما معه أي أن الذي يعتبر وحيا هو ما لا يستطيع العقل أن يجده من نفسه، ولكن مع ذلك يمكن له أن يفهمه، في وفاق وانسجام مع تفكيره الصحيح[٣].

---

(١) فيلسوف يهودي هولندي طرده اليهود بسبب آرائه الحرة المخالفة للدين، اتبع ديكارت في القول بالعقل مصدراً للمعرفة، ولكنه تجاوزه في فرض سيطرة العقل علي كل شيء حتى الدين. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (١٠٦).

(٢) فيلسوف رياضي ألماني، من الديكارتيين وإن كان يختلف عنهم بقوله: إن المعرفة وإن كانت مصدرها العقل، إلا انها تتمثل في الأشياء الخارجية.
انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (١٢٣).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (١١٦، ١٤٠).
وعبد الرحمن بدوي ـ فلسفة الدين والتربية عند كانت (١٣).

وعليـه، فإن الدين الـطبيعـي يتكون من العـقائد المـسيحـية التي تقـبل التعـليل العقلـي، وتتفق مع مـبادئ العقـل، وإن كان قد انتـهى كثيـر منهـم انسياقا مع عـاطفتهم الدينية ـ إلى تبريـر جميع عقائد المسيحيـة واعتبارها موافقة للعقل(١).

وجـاء أتباع الـفيلـسوف الإيطـالي سـوسين، فأكـدوا وجود الـوحي الإلهي ولـكن هذا الوحي لابـد أن يكون في طوق الـعقل أن يـفهمـه، لأنه أنزل لهداية الإنسان، ومن ثم فما استعصى على الفهم فهو خارج من دائرة الوحي ولهذا أنكروا بعضـاً من أصول عقيدة الكنيسة كالتـثليث والتجسد وغيرها(٢).

---

(١) انظر: فلسفة الدين والتربية عند كانت (١٧).

(٢) الفكر الإسلامي الحديث (٣١٦).

الموقف الثالث:

موقف من يرى أن مصدر الأديان والمعتقدات هو الإنسان، فهي بشرية، ابتدعها الناس دون أن تأتيهم من خارج.

قال بعضهم: إن مصدرها العقل المجرد، ومن ثم قرروا قضايا كلية كوجود الخالق، وخلود النفس، ونحوها، على أنها هي ما يقره العقل ونفوا ما سواها[1].

وقال آخرون: إن مصدرها العاطفة، والوجدان كالفيلسوف هيجل، الذي يقرر أن الدين فن باطني يصور لنا الحقيقة الإلَهية، من الداخل عن طريق الشعور الباطني (حقاً إنَّ الدين هوالأبن الطبيعي للفن، لأنه يقوم مثله على الخيال والعاطفة)[2].

ومن هؤلاء من يسمون بأنصار نزعة التنوير التي حمي وطيسها ضد الكنيسة في القرن الثامن عشر لدرجة سخرية أصحابها بالكتاب المقدس ونعته بأنه (مجموعة من الكتب ألفها أناس امتلأوا بالأحكام السائدة في أيامهم، وتناولتها أيدي التعديل والتبديل .... وفقا لحاجات العصر ودرجة الفهم)[3].

وقد طور الدين الطبيعي المذكور في الموقف الثاني، وفقا لهذا الموقف

---

(١) انظر: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة (٢٨).

(٢) مشكلة الفلسفة (١٩٣).

(٣) إيمانويل كانت (٧٨).

فقد وصف بعض أصحاب الدين الطبيعي ــ مثل بودان[1] وهربرت يوهان[2] ــ دينهم بأنه ما يقوم على الفطرة البشرية والعقل الذي يستطيع التمييز بين الخير والشر وأن جميع المصلحين والحكماء إنما أستنطقوا فطرهم واستوحوا عقولهم فيما رسموه من أديان، وأن ما لا يصل إليه الإنسان بفطرته إنما هو ضلال أضيف إلى هذا الدين القائم على العقل الحرفقط، ويتضح إنكار هؤلاء للوحي الإلهي من قول أحد دعاة هذا الدين وهو توالبها، (حينما ترك الناس الدين الطبيعي الذي أودع في طبائعهم مع العقل ضلوا، ويكفي الناس أن يحتكموا إلى القانون الطبيعي والدين الطبيعي ويمكن الاستغناء عن غيره من الأديان مثل اليهودية والنصرانية والإسلام)[3].

وانتهى هذا الموقف بالاتجاه الوضعي في نظرية المعرفة، الذي جعل الواقع مصدر المعرفة الوحيد.

فالوضعية ترى أن الطبيعة التي تنقش الحقيقة في عقل الإنسان هي المصدر الوحيد للمعرفة الحقة، فالمعرفة دائرة بين الإنسان والطبيعة ولا شيء

---

(١) جان بودان، فيلسوف اجتماعي وسياسي فرنسي، اشتغل بالقانون، وقرر ضرورة انفلات الملوك من سلطة رجال الدين النصارى فاتهم بأنه مفكر حر. ت: ١٥٩٦م.
انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٤٢٦).

(٢) هربرت يوهان: فيلسوف ومرب ألماني، اهتم بالمسائل التربوية وكتب فيها وترجمت كتبه إلى كثير من اللغات، الأوربية. ت: ١٨٤١م.
انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١٨٩٣).

(٣) محمد تقي الأميني ــ عصر الإلحاد (٦٤).

وراءهما إلا الوهم والخيال، فالدين والوحي ونحوهما خداع للحقيقة، وليسا منها في شيء.

ويرى أوجست كومت أحد مشيدي الوضعية، أن العلم الطبيعي المادي ينبغي أن يحل محل اللاهوت وأن يضايقه كما ضايقه اللاهوت من قبل.

ومنهم: الفيلسوف الألماني: فايرباخ (١٨٧٢م) ، الذي قال بفكرة التعويض حيث يرى أن الدين هو علم الإنسان، وهو محصول للعقل الإنساني، وليس موحى به من خارج الإنسان، ولما كان علم الإنسان الحاضر هو العلم المادي؛ فيكون هو الدين، واللّٰه هو الإنسان، إذا تخلى عن قيوده الفردية والشخصية، فالالهية: هي الإنسانية.

وعليه: فيجب (أن نضع مكان ومحبة اللّٰه الإنسان كدين وحيد، وأن نضع مكان الإيمان باللّٰه الإيمان بالإنسان نفسه، وبإمكانياته وقدراته، والإيمان بأن تقرير المصير للإنسانية ليس من طبيعةٍ خارجة عنها أو فوقها)[1].

وعلى هذا الموقف ـ أيضاً ـ الماركسيون والوجوديون الذين ينكرون وجود اللّٰه، ويعتبرونه وهما عاش فترة في عقول الناس ثم ذهب إلى غير رجعة، فالماركسيون يقولون صراحة: (إن فرضية وجود اللّٰه أصبحت عديمة الجدوى)[2] .

أما بعض الوجوديين: فقد تزعموا مهمة تخليص الفلسفة من فكرة

(١) الفكر الإسلامي الحديث (٣٥٢).

(٢) روجية جارودي ـ النظرية المادية في المعرفة (١١).

(اللّه)، حيث اعتبروا أن اللّه (كان يحدثنا ثم صمت فلم يعد في وسعنا الآن سوى أن نلمس منه جثة هامدة)[1].

وإذا سقط القول بوجود اللّه: لم يعد للبحث في وحي ينزل على الخلق مجال، والإجتماعيون الملحدون يفسرون نشأة العقيدة لدى الإنسان وصورها الأولى فيجعلونها منبعثة من نفسه تحت دوافع طبيعية ونفسيه وغيرها، متشكلة أوضاعها حسب مستوى ذكائه وظروف حياته، فهي تعود إلي الإنسان ولا أثر لمصدرخارجي فيها ألبتة.

هذه أبرز مواقف الفلسفة الغربية الحديثة من الوحي:

١- إعتباره مصدر الحقيقة الأكبر، والأعظم ثقة من غيره.

٢- الإيمان بأصل الوحي المنزل من اللّه للإنسان من أجل هدايته في نطاق فهمه وقدراته العقلية، والنظر إلى العقائد الموجودة على هذا الأساس، فما فهمه وقبله في دائرة الإمكان فهو وحي وإلا فلا.

٣- إعتبار ما جاءت به الاديان إنتاجاً بشرياً، استمده الإنسان من عقله أو عاطفته أو اعتبار الدين كله وحياً وعقائد وهما، ورفض ما يتجاوز المحسوس. ولقد استحوذ الموقف الأخير بمذاهبه الوضعية والماركسية والوجودية على فئاتٍ من البشر، متمثلاً بالإلحاد في ميادين الفلسفة والأدب وغيرها.

كما أن الموقف السابق عليه يضم آخرين من الفلاسفة، حيث يؤمن

---

(١) مشكلة الفلسفة (٢٠٠).

الفيلسوف بوجود الله وقدرته وتدبيره للكون ونحو ذلك، ولكنه لا يخضع لما في كتب الأديان من عقائد أخرى وتفاصيل[1].

فما السبب الذي حمل الفلاسفة على اتخاذ هذا الموقف النافر من الوحي المهين لمقامه.

لقد كان هؤلاء الفلاسفة ينظرون وهم يصدرون أحكامهم، ويتخذون مواقفهم إلى واقع ماثل أمامهم هو ما جاءت به الكنيسة من تعاليم أطلقت عليها وحياً، ، فقد كانت مناط بحثهم ــ في الغالب ــ وما يرتبط بهذه التعاليم والدين من تاريخ، فقد كان الدين السائد في العصور الوسطى في أوربا، التي فرضت فيها الكنيسة هيمنتها على الناس وجعلت مصائر الناس بأيدي رجالها، وحجرت على العقول أن تتحرك خارج إطار تعاليمها، وما تقرره وتتبناه، كل هذا من أجل الوحي المتمثل بكتبها المقدسة، وشروحها، والذي جاء بالحقيقة الكاملة والحق المطلق في كل شأن تناوله، وهو صورة الدين الماثلة بين أعينهم وهم يتكلمون عنه.

أما الوحي ــ محتوي ـ ، فإن نظرتهم إليه تقع على جانبين:

الأول: مصدره:

وقد أشرت ــ فيما سبق ــ إلى أن الأناجيل مشكوك في أصولها،

---

(١) ربما كان من الداخلين في نطاق الموقف الثاني: الدكتور: نظمي لوقا، الفيلسوف المصري المسيحي المعاصر، فقد حاول تحديد بعض أصول العقيدة الصحيحة التي جاء بها المسيح من لدن الله، مستعيناً بالقرآن على ذلك، يقول بعد بيان أن التنزيه والتوحيد من عقائد المسيحية: (وأعني بالمسيحية هنا ما جاء به المسيح من نصوص كلامه، لا ما ألحق بكلامه وسيرته من التأويل). انظر: نظمي لوقا ــ محمد الرسالة والرسول (٥٨).

ومجهـول تواريخ كتابتهـا، ومختلف في بعـض واضعيها، وكلـها عوامل تدعم الريبة في صحـة نسبتـها لله، وتلقـيها عنه، وهـذا واضح في أذهان كثير من الغربيين حينما يتناولون الوحي بالدراسة.

الثاني: تناقضـه مع العلم الحديث:

فقـد أدت النهـضة العلمـية في أوربـا إلى تقدم كـبيرٍ فـي مجال الـعلم الطبـيعي وقعـوا من خلاله عـلى بعض حقـائق الكون، وعـرفوا شيـئاً من نواميسه وسننه، ولكنهم رأوا أن ما توصلوا إليه يناقض بعضه بعض ما هو مقرر في الكتب المـقدسة وشروحها، وذلك؛ أن رجال الكنيـسة في العهد المدرسي[1] كـانوا قد أدخـلوا في كـتبـهم كثـيراً مـن طبيـعيـات اليـونان، وشرحوا بها مـا ذكرته الأناجيل ـ إجمالا ـ ، عن الـكون وأصبحت هذه الشروح هي التـفسير الوحيد الذي لا مـناص لأتباع الكنيسة مـن اعتقاده، وتوظيـف العلوم لـتأييـده، واطراح مـا يخالـفه (فكـثيـراً ما حـاول رجال اللاهوت أن يـعرضوا النـظريات العلمـية التـي لا يمكن التوفـيق بينهـا وبين العقائد الدينية في معرض الشك والإنكار)[2].

وقد أدى هذا إلى إحساس الغرب بأن معطيات الوحي ومعطيات العلم (شيئان متنافـران، وإن أراد شخص الجمع بينهما ففي شخـصية مزدوجة،

---

(١) العـهد المدرسـي: هو الفتـرة التي بدأت مـنذ أواخر الـقرن الثـامن الميلادي إلـى بداية عـصر النهضة الأوربية، سمي بذلك لأن التعليم كان يتم في المدارس التي أنشأها الملوك، وأقاموا عليـها الأسـاتذة وكانـت تدرس فيـها الكـتب المقـدسة والجـدل والمنطق وفلـسفـة أرسطو بالذات. انظـر: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (٦٧).

(٢) المدخل إلى الفلسفة ٢٨٥.

بأن يضع وجهتي نظر كل منهما جنباً إلى جنب في ذهنه دون أن يختلطا)[1].

ولكن الجمع بين المتنافرات ليس سهلاً، ومن ثم فلابد من الركون إلى أحدهما، دون الآخر، وحيث إن العلم الطبيعي قد أثبت صدقه في بعض ما كشف من حقائق الكون، وكذب بالتالي ما هو مسطور في كتب الكنيسة لذا فقد كان الانحياز نحو العلم المادي الطبيعي، واعلائه لدرجة الغرور، والنظر بعين الريبة والشك لكل ما قالته الكنيسة، واعتناق كل نظرية فكرية مستحدثة تخالف شيئاً مقرراً في الكتب المقدسة، يعني: تقدماً في المعرفة وأصالة علمية، حتى ولو كانت غير ثابتة، كما هو الشأن في نظرية دارون التطورية[2] .

وصار احتمال وجود الحقيقة، والصحة فيما جاء عن طريق العقل والحس أكبر مما جاءت به تلك الكتب مما أوجد انسياقا عاطفياً لدى الغربيين نحو العلم المادي، وانصرافا عن علم الكنيسة كما قال ذلك سيرجمس جينز،، الذي يُعتبر من أعظم علماء أوربا في عصرها الحديث: (إن في عقولنا تعصباً يرجح التفسير المادي للحقائق)[3].

هذان جانبان كان الفلاسفة الأوربيون يصدرون حكمهم على الوحي

---

(١) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ٣٢.

(٢) يقول آرثو كيث: (إن نظرية النشؤ والإرتقاء غير ثابتة علمياً، ولا سبيل إلى إثباتها، ونحن لا نؤمن بها إلا لأن الخيار الوحيد بعد ذلك هو الإيمان بالخلق المباشر) الذي يقول به الوحي. وحيد الدين خان ـ الإسلام يتحدى (٣٩).

(٣) الإسلام يتحدى (٣٨).

من خلالهما مما أدى ببعضهم لا إلى الشك في صحة الوحي المنسوب للمسيح وحسب، بل إلى الشك في المسيح نفسه، واعتباره شخصية «أسطورية» لا حقيقة لوجودها كما فعل الفيلسوف المعاصر: برتراند رسل، أو احتقار مقامه ورسالته ــ لمن يؤمنون به إيماناً تقليدياً ـ لدرجة الاستهتار، كما فعل الفيلسوف البريطاني س. أم. جود، الذي يرى

(أن السيد المسيح لا يتصف في بعض الأحيان بالمعقولية، وأن المعلومات التي جاء بها في بعض الشئون مشوشة غير ملائمة)[1].

وإذا كان هذا موقفهم من الوحي المتمثل في كتب الكنيسة فما موقفهم من الوحي في غيره؟.

للإجابة على هذا السؤال، أذكر نقطتين:

الأولى:

أنهم ينظرون إلى الأديان الأخرى من خلال نظرتهم إلى دين الكنيسة، إن لم تكن أدنى من ذلك، كما قال أميل بـا ترو، موضحاً الدين الذي يقصده بحديثه عن الدين بأنه (الدين الذي اتفق عادة على أنه أسمى الأديان وهو المسيحية)[2].

ويوضح هذا الأمر ــ أكثر ـ بحث كتبه الدكتور ميلر بروز في موضوع (العلاقة بين الدين والعلم في الإسلام)، يقيس فيه الإسلام بوحيه،

---

(١) انظر: محمد علي يوسف ـ مصرع الدارونية (١٦٠).

(٢) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة (١١٣).

وظروفه على المسيحية ويرى أن المعضلات التي تتضمنها محاولة إيجاد ملاءمة بين الدين والعلم تتشابه في الإسلام والمسيحية، ويرى أن الوحي في الإسلام مثل وحي المسيحية (تقرره الآراء العامة السائدة عن العالم في الوقت والمكان الذي ينزل فيه)[1].

وكانت، يفرق في كتابه (الدين في حدود العقل)، بين الدين الوضعي والدين العقلي، حيث يعتبر الثاني الدين القائم على الصدق الكلي الذي تتفق فيه جميع العقول. أما الأول: فهو الدين القائم على الوحي، وهذا الدين يتمثل في الديانات الكثيرة الموجودة في العالم كاليهودية والمسيحية والإسلام، والبوذية ...... ويرى ضرورة تأويل وحي هذه الديانات لتتفق مع الدين العقلي.

ومع أنه يقر بوجود ما يشوب كتب الكنيسة من فساد حيث تدخلت الدولة تدخلا مضحكاً في اللوائح الدينية وكان رجال الكنيسة مستبدين في عقائد الناس، ومحتكرين لأنفسهم حق تفسير الكتاب المقدس رغم أنف كل ما يقضي به العقل[2].

رغم هذا، فإنه يرى أن المسيحية هي المقدمة على سائر الأديان وأنها تقوم على أسس عقلية، كالاتجاة الأخلاقي، ومبدأ الشر في الإنسان ، مما جعل بعض دارسيه يرى أنه انساق وراء إعتقاد شخصي راسخ في طبيعته لا إلى حجج عقلية، كما أنه لم يتتبع تاريخ الأديان الأخرى، فيقارن بينها

---

(١) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة (٤٦، ٤٧).

(٢) انظر: فلسفة الدين والتربية عند كانت (٨٦، ٨٧).

وبين المسيحية[1].

وخلاصة القول هنا: أن الغربيين يقيسون الأديان الأخرى على دينهم المسيحية والوحي على كتبها المقدسة.

وبناء عليه؛ أدى انفلات كثير من فلاسفة القرن التاسع عشر وما بعده عن المسيحية والتحلل من تعاليمها إلى محاربة الأديان السماوية عموماً، وإلى رفض الوحي أيا كان، وحيث إنهم يعترفون أن الدين ضرورة إنسانية، لذا فقد وجهوا الناس إلى إعتناق الدين الطبيعي القائم على الفطرة المؤمنة بجبلتها والإكتفاء ـ بدل الوحي الذي جاءت به الأديان ـ بالإعتماد على توجيهات الطبيعة المجهولة، والعقل الحر، والحذر من التقيد بقيود الوحي والخضوع له لأنه خضوع لبشرٍ مثلنا[2].

هذا عدا من استطاعوا أن يقفوا على حقيقة الإسلام، ويعرفوا الفرق بين وحيه والكتب المقدسة، فاستجابوا للحق، أو أعماهم التعصب والحقد على الإسلام، عن الاعتراف بالحق، وإعلان فارق الوحي في الإسلام عنه في المسيحية، فبقوا في دائرة الفئة الأولى.

الثانيـــة:

أن معرفتهم عن الوحي في الإسلام ـ لمن بحث فيه ـ مستمدة من دراسات المستشرقين لهذا الوحي.

---

(١) انظر: المصدر نفسه (١٧، ١٨).

(٢) انظر: عصر الإلحاد (٦٤).

وقد انتهت أغلب الدراسات الاستشراقية عن الوحي في الإسلام إلى أن مصدره بشرى لا إلهي، فالوحي إما من وضع الرسول ﷺ ـ أو أنه غير ثابت صدوره حتى عن الرسول، إذ كان للصحابة ومن بعدهم جهد في تكوينه(١).

ومن هنا، فإن الموقف الذي اتخذوه مما يسمى «وحيا» وحي الكنيسة، والأديان الأخرى المقيسة عليها بالحط من مكانتها في ميدان العلم، وإعتبارها مشتملة على شيء من البطلان قائم على يقينهم بأنها خطرات فكر بشرى، في عصر من العصور التي لم ينضج فيها هذا الفكر بعد؛ أي: أنها تمثل مرحلة دنيا من الذكاء تجاوزها الإنسان في العصر الحاضر.

وإلا فلو كان مضموناً صدورها عن الله لكانت علما يقينياً (ولو عني الإنسان بأن لا يقبل إلا ما كان وحياً إلهيا صادقاً .... لكان الإيمان الديني لا يقل في وثاقته عن المعرفة في معناها الصحيح)(٢).

وفي قيمة هذا العلم الذي يأتي به هذا الوحي المقطوع بصحة سنده يقول ديكارت ـ كما سلف: (إن كل ما أوحى به الله أوثق بكثير مما عداه)(٣).

وهذه القاعدة ليست خاصة بديكارت، بل هي ملزمة لكل من يؤمن بوجود الله وعظمته من هؤلاء الفلاسفة، ولكنها تبقى قاعدة نظرية، لافتقادهم هذا الوحي الإلهي الصحيح.

---

(١) سيأتي ذلك في الفصل التالي إن شاء الله. (٢) العلم والدين في الفلسفة المعاصره (٢٣).
(٣) مشكلة الفلسفة (١٩٢).

وفي هذا الموقع الذي وصلنا إليه مع الفلسفة والفلاسفة، فإن المطلوب منهم بحثاً عن الحقيقة، وسعياً وراء الحكمة ـ الغاية الكبرى للفلسفة ـ أن يفتحوا أبصارهم للبحث عن هذا الوحي، فسيجدونه في دين الإسلام حائزاً أعلى درجات الصحة، وأسمى مراتب الحفظ من تلويث البشرله.

فعلى الذين اكتفوا من معرفتهم عن الإسلام بقياسه على المسيحية؛ لأنها دين وهذا دين، أو أنها تتفق معه في بعض الأشياء ، والذين حجب تشويه رجال الكنيسة والمستشرقون للإسلام ونبيه وشريعته أبصارهم عن تبين الحق بأنفسهم على هؤلاء جميعاً أن يدرسوا الإسلام من مصادره الصحيحة بالموضوعية التي هي شعار العلم المعاصر، وهنا يعلمون يقينا أن الوحي في الإسلام وحي إلهي صحيح صادر من علم اللّٰه، وأنه كما قرروا أوثق مما يصل إليه الإنسان بجهده الذاتي وقد فعل هذا أناس فتبينوا الحق بأنفسهم وانقادوا إليه[١].

---

(١) من هؤلاء مثلاً: موريس بوكاي، الذي انتهى من مقارنته الكتب الثلاثة: (التوراة، الإنجيل، القرآن) بحقائق العلم الحديث إلى أن القرآن وحده هو الحق الكامل الصادر عن اللّٰه في كتابه (التوراة والإنجيل والقرآن والعلم)، ومنهم: رجاء جارودي.

الفصل الثاني

الوحي في الإسلام

تمهيد:

سبق الحديث في أول هذا الباب عن معنى الوحي، والهدف هنا: بيان الوحي المقصود بالحديث في هذا الفصل.

فهو: وحي اللَّه إلى رسوله محمد ﷺ.

وهو: مصدراً ـ إعلام اللَّه ـ سبحانه ـ نبيه محمداً بشرعه ودينه، وقد تبين أنه لم يكن بدعاً في هذا، وأنه سبقه أنبياء ومرسلون استقبلوا الوحي كما استقبله، وقد بين ﷺ أنماط عملية نزول الوحي عليه، وشهد آثارها بعض الصحابة.

فمنها: الرؤيا التي يراها ﷺ في نومه، فتقع في اليقظة طبقاً لما رأى، وقد كثرت هذه الرؤى قبل أن يبدأ دعوته كما ورد ذلك في حديث عائشة[1]، ـ رضي اللَّه عنها ـ «أول ما بُدئ به رسول اللَّه ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة، في النوم؛ فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح»[2].

ومنها ما يكون بواسطة أمين الوحي جبريل ـ عليه السلام ـ وذلك:ـ

ـ بأن يظهر بصورته الملكية الأصلية ليتنزل عليه بالوحي.

ـ أو يأتيه في صورة إنسان، يراه الحاضرون عند الرسول ﷺ

---

(١) زوج رسول اللَّه ﷺ وابنة خليفته الصديق، أفقه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين، ت:٥٨هـ، رضي اللَّه عنها.

(٢) صحيح البخاري (٣/١).

ويستمعون إليه، كما جرى في حديث جبريل المشهور.

أو بأن يهبط على الرسول ﷺ خفية لا يراه أحد ولكن الصحابة يتبينون ذلك من أثر انفعال الرسول ﷺ، وتغيره لدرجة أنه يغط غطيط النائم، وقد يتصبب عرقاً في اليوم الشديد البرد، وقد يسمع عند رأسه دوي كدوي النحل دون أن يفقه السامع شيئاً منه.

وقد ورد في صحيح البخاري وغيره: أن الصحابي الحارث بن هشام ـ رضي اللّٰه عنه ـ سأل رسول اللّٰه ﷺ: كيف يأتيك الوحي؟، فقال رسول اللّٰه ﷺ: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول ـ قالت عائشة رضي اللّٰه عنها:- ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً»[1].

ومن أنماطه: مخاطبة اللّٰه له مباشرة دون توسط من الملك جبريل، وقد حصل ذلك في ليلة الإسراء والمعراج[2].

والوحي ـ بمعنى الموحى ـ : يتمثل في الإسلام بالقرآن الكريم والسنةالمطهرة.

فأما القرآن:

فهو(الكلام المعجز المنزل على النبي محمد ﷺ، المكتوب في

---

(١) انظر: صحيح البخاري (٣٢/١).

(٢) انظر تفصيل ذلك مدللاً في: زاد المعاد (٧٨/١) لمحمد بن قيم الجوزية.

المصاحف، المنقول عنه بالتواتر، المتعبد بتلاوته)[1] .

وقد تلقى محمد ﷺ هذا النوع من الوحي بلفظه ومعناه، حيث نزل به جبريل على النبي طيلة مدة الرسالة، أي: في ثلاث وعشرين سنة، منجماً حسب الحوادث، والظروف، فكان الرسول ﷺ يبلغه أصحابه بعد، وفق ما تلقاه دون تبديل أو تعديل، من أجل أن يحفظوه ويكتبوه، وقد أشار القرآن إلى ذلك: ﴿ وإذاْ تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بينات قَاْلَ الّذِينَ لاَ يَرْجُوْنَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقرآنٍ غَيْرِ هَذَاْ أَوبَدِّلْهُ قُلْ مَاْ يَكُوْنُ لِيْ أَنْ أُبَدلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِيْ إِنْ أَتَّبعُ إِلاَّ مَاْ يُوْحَى إِلَيَّ ﴾[2].

* **وأما السنــة:**

فهي الشق الثاني من الوحي، وهي : ما صدر عن الرسول ﷺ غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير في غير الأمور الطبيعية[3].

وتختلف عن القرآن بأن القرآن: لفظه ومعناه منزل على الرسول من ربه، أما السنة: فإن اللفظ فيها من قبل الرسول ﷺ والمتلقى من اللّٰه هو مضمونها.

وسواء نص رسول اللّٰه ﷺ على أنه ناقل هذا الحديث عن اللّٰه أو لم يفعل هذا فكلها وحي من اللّٰه، فقد تأتي أحاديث يخبر النبي في مستهلها

(١) محمد عبد العظيم الزرقاني ـ مناهل العرفان (١/ ١٩).

(٢) آية (١٥) من سورة يونس.

(٣) انظر: ارشاد الفحول (٣٣).

أنه يروي مضمونها عن اللّٰه كما في قوله ﷺ: «يقول اللّٰه تعالى: ما لعبدي المؤمن عندي جزاء إذا قبضت صفيه من أهل الدينا ثم أحتسبه إلا الجنة»(١).

وقوله في الحديث الآخر: «يقول اللّٰه تعالى: أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه .....»(٢).

وهذه هي الأحاديث القدسية التي تبدأ بإشعار أن المخاطِب بها الناسَ هو اللّٰه جل ثناؤه.

وتأتي أحاديث أخرى يكون التوجيه فيها من الرسول ﷺ، مباشرةً، سواء كان لفظاً أو فعلاً أو تقريراً، وهي : السنة والأحاديث النبوية.

هذان ـ القرآن والسنة ـ هما قوام الوحي الذي أنزل على محمد ﷺ بالحقيقة الكاملة في جوانب كثيرة من حياة الإنسان، وقد قامت المعجزة الكبرى المثبتة لصدق اتصاله باللّٰه بالقرآن الكريم الذي يمثل الجانب الأول من الوحي.

---

(١) صحيح البخاري (١٧٢/٧).

(٢) صحيح البخاري (١٧١/٨).

* المبحث الأول: طبيعة الوحي في الإسلام:

يقتضي بحث الوحي في الإسلام إقامته على تصورٍ واضحٍ له، وهذا ما يهدف إليه بيان بعض الخصائص التي تميزه عن مصادر المعرفة البشرية، أو تنفي عنه تصوراً خاطئاً في طبيعته، وذلك من خلال المسائل التالية:-

المسألة الأولى: - حصوله بالاصطفاء لا الكسب:

فالوحي منحة إلهية، يختار المولى ـ سبحانه ـ بحكمته من يشاء من عباده ليكون موضع تلقيها، وقد قال سبحانه: ﴿ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾[1] .

فالنبوة التي هي مؤهل تلقي الوحي، نتيجة اصطفاءٍ خاصٍ من اللَّه تعالى لأحد خلقه على الناس كما قال لموسى عليه السلام ﴿ إِنِّي اصْطَفَيْتُك عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاتِي وَبِكَلامِي ﴾[2] .

وإذا كانت النبوة قائمة على الإختيار، الإلهي المحض؛ فإنه يبطل إدخال بعض الفلاسفة والصوفية لها في قائمة المواهب البشرية المكتسبة، التي تُنال بالجد والإجتهاد، والإستغراق في العبادات والتسامي بالروح فوق جواذب المادة وتصفية القلب، أو بإطالة المعاناة الفكرية في جواهر الأشياء مما يتفجر عنده الحدس بالحقيقة، وتتنزل معه المعرفة المباشرة[3].

---

(١) آية (١٢٤) من سورة الأنعام.

(٢) آية (١٤٤) من سورة الأعراف.

(٣) انظر: عرفان عبد الحميد ـ نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها (٨٩).

كما يبطل إعتبارها نوعاً من العبقرية الذاتية، أو درجة من الذكاء الفطري الذي يعطي صاحبه استعداداً قوياً للإنتقال من المعلوم إلى المجهول بسرعة فائقة ودون ترتيب أدلة لذلك، وهو ما يسمى بالحدس ـ كما زعم ذلك بعض الفلاسفة ـ.

فابن سينا[1] ـ مثلا ـ يرى أن لاكتساب العلوم طريقين:

ـ طريق الحدس.

ـ وطريق التعليم.

ويرى أن الناس متفاوتون في الحدس، وأن منهم: (مَنْ ينتهي في طرف الزيادة إلى أن يكون له حدس في جميع المطالب أو أكثرها .... حتى يشتعل حدساً وقبولاً لإلهام العقل الفعال، فتشرق عليه الصور العقلية دفعةً، أو قريباً من دفعةٍ، ويصبح عقله مرآة صقيلةً، تعرف كل شيء من نفسها، وتسمى هذه الحالة من العقل الإنساني: عقلاً قدسياً، وهو ضرب من النبوة، لا بل أعلى درجات النبوة)[2].

والحق: أنه بنظرةٍ موضوعية إلى حال النبي ﷺ يتبين صدق ما قرر، وبطلان القول بأنها كسبية، ويتأكد أن الرسول ﷺ لم يحظ بالنبوة نتيجة جهدٍ ذاتي، ومعاناة هادفة، ولا ثمرة ذكاء متفوقٍ، وعبقرية فذة،

---

(١) الحسين بن عبد الله من فلاسفة العصر العباسي، وأطبائه، لقب بالشيخ الرئيس لمكانته العلمية، توفي سنة (٤٢٨هـ)، وظل الغرب عالة على كتبه ـ خاصة الطبية ـ عدة قرون. انظر: أحمد بن محمد بن خلكان ـ وفيات الأعيان (١٥٧/٢)، الأعلام (٢٤٢/٢).

(٢) جميل صليبا ـ تاريخ الفلسفة العربية (٢٥٩).

فلم يكن في الأربعين سنة السابقة لبعثته متميزاً بشيء لافتٍ للانظار من هذا القبيل، ولم يكن ـ إذْ ذاك ـ متجهاً إلى تفكير فلسفي يسعى إلى التماس الحقيقة من ورائه.

لقد بدأ الوحي إرهاصاته الأولى عليه، وهو يعيش حياته العادية مع الناس بالرؤى الصادقة التي نُبئ فيها بأشياء تأتي في الواقع وفق ما رآها، ولعلها والله أعلم تمهيداً لأحوال الوحي الأخرى التي يحتمل أثناءها جهداً كبيراً.

وبعد ذلك حبب إلى الرسول ﷺ الخروج إلى غار حراء للتحنث[1]، حيث نزل عليه الوحي بصورته المشهورة، والثابتة حينما جاءه جبريل وغطه ثلاث مراتٍ، وقال له: اقرأ، فقال: لست بقارئٍ، حتى قال في الرابعة: وما أقرأ؟ قال: ﴿ اقرَأ بِاسْمِ رَبِّكَ الذِي خَلَقَ ﴾[2] .

وقد اعتراه عليه الصلاة والسلام رعبٌ شديدٌ، نتيجة ما حدث، وذهب فوراً إلى زوجته خديجة[3] رضي الله عنها ـ وأخبرها بما حدث، وأفضى إليها بأنه خشي على نفسي مما حدث له، مما يدل على أنه ما كان منتظراً هذا الوحي، ولا متطلعاً إلى درجة النبوة، كما ذكر الله ذلك في

---

(١) التحنث: هو الانقطاع للعبادة أو اعتزال الأصنام.
انظر: القاموس المحيط، فصل الحاء باب الثاء.

(٢) انظر: صحيح البخاري (٣/١).

(٣) أم المؤمنين أولى زوجات النبي ـ ﷺ وأم أولاده عدا إبراهيم وأول من آمن به رسولاً، توفيت رضي الله عنها قبل الهجرة بثلاث سنوات.
انظر الطبقات الكبرى (١٣١/١)، الأعلام (٣٠٢/٢).

قوله سبحانه: ﴿ وَمَا كُنتَ تَرْجو أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الكِتَاب إلا رَحْمَةً مِنْ رَبكَ ﴾[1].

ولقد كان هناك متطلعون إلى هذه الدرجة من مثل أميةَ بن أبي الصلت[2] أحد معاصري رسول الله ﷺ وقد درس علوم أهل الكتاب، وقال شعراً كثيراً مملؤ بالحكمة والإيمان.

وكان يتطلع إلى أن يصبح نبياً، وينتظر علّ الوحي ينزل عليه، ولكن ذلك لم يحدث، ولم يستطع علمه وقدراته وتطلعه أن يبلغ به تلك الدرجة، التي لا ينالها إلا مَنْ اجتباهُ اللّه لذلك اجتباءً.

ولعل مما أوقع التصور الفاسد بأن النبوة كسبية، في أذهان بعض الناس: سوء فهمهم كيفية تنزل الوحي على النبي، وقياسه على حدوث المعارف الأخرى لدى الإنسان من مصادر المعرفة الأخرى، وكذلك اتجاه كثير من فلاسفة العصر العباسي إلى تأكيد الاتصال الوثيق والتوافق بين الفلسفة والشريعة، الذي يرتكز على التقريب بين الفيلسوف والنبي، وقد تم ذلك في مرحلة استحواذ الفلسفة اليونانية على تفكير أولئك الفلاسفة، مما جعلهم يعتبرونها الأصل الذي تقاس به الأشياء، فكان الفيلسوف ومنهجه في تحصيل الحكمة ـ لدى الفلسفة اليونانية[3] ـ أساس عملية المقارنة مع النبي.

---

(١) آية (٨٦) من سورة القصص.

(٢) شاعر جاهلي، في شعره مواعظ وحكم، أدرك النبوة المحمدية ولم يسلم، توفي سنة (٥هـ). انظر: الأعلام (٢/٢٣).

(٣) مثل : الفيلسوف الذي يقوم على رأس الجمهورية التي أقامها أفلاطون في فلسفته.

ومن صور هذا الجمع: ما فعله الفارابي[1]، حين قرر أن الفيلسوف والنبي كلاً منهما (يستطيع الاتصال بالعقل الفعال، إلا أن الأول يتصل به بطريق التأمل والنظر .... أما النبي فيتصل به عن طريق المتخيلة، فميزة النبي أن تكون له متخيلة قوية ممكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفي النوم)[2].

ويتحدث مسكويه [3] عن الأمور التي يخبر بها النبي من مستقبلة وماضية، فيبين أنه والفيلسوف (متفقان في تلك الحقائق، لأن الفرق بينهما: أن أحدهما ارتقى من أسفل والآخر انحط من علٍ، وكما أن المسافة بين السطح والقرار واحدةً، كذلك الحال في تلك الحقائق والمشاهدات عند من يرتقي إليها وعند من ينحط إليها)[4].

فعملية المقارنة بين الفيلسوف الذي يحصل الفلسفة كسباً وبين النبي، واعتبار النبوة قوةً من قوي النفس، والمساواة بين الوحي الذي يجيء به النبي وبين الفلسفة التي يصل إليها الفيلسوف؛ كل هذا مما يعد بالنبوة عن حقيقتها وهو جهل بالنبوة وبالوحي[5].

---

(١) محمد بن محمد بن طرخان، من مترجمي الفلسفة اليونانية، وشراحها في العصر العباسي، لقب بالمعلم الثاني، أي: بعد أرسطو، توفي سنة (٣٣٩هـ).
انظر: الاعلام (٧/٢٠).

(٢) تاريخ الفلسفة العربية (١٨١).

(٣) أحمد بن محمد، مؤرخ باحث اشتغل بالفلسفة والأخلاق وغيرها (ت: ٤٢١هـ) انظر: الأعلام(١/٢١١).

(٤) أحمد بن محمد مسكويه ـ الفوز الأصغر (٩٧).

(٥) انظر: النبوات ـ لابن تيمية (٣٥).

المسألة الثانية: عدم خضوعه لرغبة الرسول في تنزله:

فالوحي يتم تبعاً لمشيئة اللّه وحده، فليس خاضعاً في توقيت نزوله أو تحديد مكانه لرغبة محمد ﷺ، ولا ملبياً مطالبه فور الحاجة إليه، إذ لم يكن للنبي محمد اختيار فيما ينزل أو ينقطع، بل يتنزل حسب مشيئة الموحي به سبحانه وحكمته.

لذلك؛ كان الوحي يتتابع عليه أحياناً، وينقطع عنه أحياناً أخرى، وهو أحوج ما يكون إلى نزوله، فقد فتر الوحي عن رسول اللّه ﷺ بعد نزول جبريل عليه بأوائل سورة العلق مدة ثلاث سنين، فحزن النبي ﷺ لذلك حزناً شديداً، دفعه إلى أن غدا مراراً ليلقي نفسه من شواهق الجبال كمداً، لولا أن يتبدَّى له المَلَكُ جبريل فيقول: أنت رسول اللّه، فيسكن لذلك جأشه(١).

كذلك فقد أبطأ عليه بعد حادثة الإفك العصيبة، التي رمي فيها المنافقون ومن تبعهم عائشة ـ رضي اللّه عنها ـ بالفاحشة، واغتم لذلك رسول اللّه ﷺ ، واستشار أصحابه ماذا يفعل، حتى نزلت عليه آيات سورة النور تبرئ أمَّ المؤمنين(٢).

كذلك فإن الوحي ينزل عليه في لحظات تدل حاله فيها على أنه لم يكن منتظراً نزول الوحي فيها، فقد حدَّثَ عنه أنس ـ رضي اللّه عنه ـ أنه ﷺ أغفى إغفاءةً ثم استيقظ، ورفع رأسه مبتسماً حيث أنزلت عليه سورة

---

(١) انظر: صحيح البخاري (٦٧/٨).

(٢) انظر: صحيح البخاري (٥/٦).

الكوثر[1].

ولقد كانت المجادلة[2] تناجيه في أمرها فيفتيها بالحكم الشرعي في مسألتها فتراجعه فيؤكد عليها الحكم، وإذا بالوحي ينزل عليه، وهي لمّا تخرج من عنده[3].

وهذه الخاصية في طبيعة الوحي تميزه عن مناهج استمداد المعرفة من المصادر الأخرى، إذ هي بناء على كسبيتها لا تتم إلا من خلال تهيؤٍ واستعداد وبذل جهد ذاتي من قبل الشخص العارف لتحصيل المعرفة من مثل ما يبذله الفيلسوف من تأمل ونظر وبحث، أو ما يبذله الصوفي من تجريد واستغراق روحي، وفناء عن العالم المادي لينظرا بعد ذلك نتيجته حكمة فلسفية أو كشفاً صوفياً.

* **المسألة الثالثة: اليقينية المطلقة لما قدَّمه من علم:**

فالوحي ـ بصفته جزءاً من علم اللَّه ـــ سبحانه وتعالى ـــ له ما لهذه الصفة من كونها مطلقة، غير محدودة، فعلم اللَّه ـ تبارك ـ يتخطى حدود الزمان والمكان، ولا يعجزه ميدان من ميادين المعرفة، خلافاً للعلم البشري المقيد بحدود الزمان والمكان، والناشئ من ملكات الإنسان المحدودة.

من هنا؛ امتاز ما قدمه الوحي من علم بأنه يقينٌ مطلقٌ سواءٌ كان ذلك

---

(١) انظر: صحيح مسلم (١/٣٠٠)، ومسند أحمد (٣/١٠٢).

(٢) هي: خولة بنت ثعلبة، أو بنت خويلد.

(٣) انظر: تفسير القرطبي (٩/٢٧٠)، وصبحي الصالح ـ مباحث في علوم القرآن (٣٥).

فيما أخبر به مما وقع ماضياً أو حاضراً ــ وقت نزوله ــ، أو فيما يُستقبل من الزمان أو فيما أثبته من حقائق العالم الغيبي أو سنن الكون أو غير ذلك.

وقد قدم الوحي علماً جماً في كثير من هذه المجالات التي أفلست المصادر الأخرى البشرية من تقديم شيء يقيني فيها تتفق كلمتها أو كلمة مصدر منها ــ فيها.

وأعظم هذه المجالات: مجال ما وراء الطبيعة، الذي تخبطت الفلسفة فيه كثيراً، وبذلت جهوداً مضنية لوضع تصور حقيقي لا يعتريه الشك، ولكنها لم تستطع بلوغ ذلك، وأعلن كثيرٌ من الفلاسفة المتأخرين عجز مصادرهم عن الوصول إلى يقين فيها كما فعل ديكارت وكذلك رابوبرت، الذي يرى: (أن عالم ما بعد الطبيعة عالم درج في غير عشه في بحثه عن شيء فوق المدارك العقلية)[1].

ولاذ آخرون بالإنكار التام لهذا العالم الذي لم تسعفهم وسائلهم بالوصول إليه كما فعلت الماركسية.

أما الوحي الذي جاء به محمد ﷺ فقد جاء بالحق الجلي في هذا الميدان مما يلبي تطلع الإنسان وحاجته، فأخبر عن أصل هذا الكون وأصل الإنسان والحكمة من وجوده، وما وراء هذا الوجود المادى من عالمٍ غيبيٍ خاضعٍ لإلَهٍ واحدٍ عظيمٍ موصوفٍ بأكمل الصفات، وما في هذا العالم الغيبي من موجوداتٍ لها صلّة بالإنسان كالملائكة، وما وراء هذه الحياة من حياةٍ أخرى تكون تكملةً لهذه الحياة، ليتحقق العدل ويكون الجزاء

(١) مبادئ الفلسفة (٢٦).

﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ﴾(١).

فإذا اعترف العلماء بأن مصادر المعرفة محدودة، وأن هناك ميادين للمعرفة تكلّ المصادر عن بلوغ شيءٍ يقينيٍّ فيها، فإنهم يقصدون مصادرهم البشرية التي لا يتجاوزونها ـ غالباً ـ في دراساتهم للمصادر، ويبقي الوحي بمنأى عن هذا الحكم، مطلقاً من كل قيدٍ، يقينيا في كل ما قدم من علمٍ.

إذا تقررت هذه القاعدة فإن نزول قيمة المعرفة في هذا المجال عن مستوى اليقينية إنما يأتي عن طريق العنصر البشري المتلقي لهذا الوحي.

فالعقل البشري هو وسيلة تلقي الوحي وفهمه، ونتيجة لكون هذا العقل محدودا في إدراكه فقد لا يفهم مراد الوحي، والمعنى المقصود من عباراته فيما لا يكون واضح المراد.

وهذه هي مسألة دلالة النصوص، التي بُحثت في علم أصول الفقه الإسلامي ووُضعتْ لها القواعد.

فالوحي نصوص، وهذه النصوص تنقسم إلى قسمين:

* قسم قاطع الدلالة على معناه، بحيث يصبح المعنى متعيناً فهمه من النص دون احتمال معنىً سواه، لأن مراد منزل الوحي واضحٌ من خلال النص بصورةٍ قاطعةٍ فتنحصر الحقيقة في هذا المراد ويكون الانحراف بالنص إلى معنى آخر عن طريق التأويل والاجتهاد العقلي انصرافاً عن

---

(١) آية (٣٩) من سورة النحل.

الحقيقة المتمثلة بهذا المعنى إلى غيرها.

ومن هنا قرر علماء العقيدة وأصول الفقه المسلمون قاعدة (لا اجتهاد في القطعيات)[1].

ومن هذه القطعيات: الحقائق الثابتة في العقيدة كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ونحوها، وفي أصول الأخلاق وأمهات الفضائل، وفي العقوبات المحددة بالنص.

وقسم آخر من النصوص يعتري بعضَ ألفاظه غموض في دلالته على معناه، وسبيل إزالة هذا الغموض، والوصول إلى المعنى المقصود لمنزل الوحي، إما أن يكون عن طريق الوحي نفسه حيث يفسر بعضه بعضاً، أو عن طريق الاجتهاد العقلي الذي يبذله المسلم لتحديد المراد من النص، وغالباً ما يكون هذا في النصوص التشريعية.

فإذا ما تولى الموحي بهذه النصوص تحديد المراد بالنص من هذا القسم فإن هذا التحديد يصبح قاطعاً نافياً لكل احتمال لتفسيرٍ آخَر، ويمثل العلماء لهذا بلفظ الصلاة، فهي من المجمل أحد أنواع هذا القسم، وقد بين صورها المرادة رسولُ الله ﷺ، في سننه حينما صلى، وأوضح لأصحابه أوقات الصلوات وكيفياتها.

أما إذا لم يأت التشريع بتفسير النص الخفي دلالةً، وتولى المجتهد تحديد المراد فإنه لا يكون قاطعاً كالأول، بل تكون هذه الدلالة ظنيةً، يسوغ لمجتهدٍ آخرَ أن يخالفها ويحدد دلالةً سواها.

---

(١) فتحي الدريني ـ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي (١٦٤).

مثال ذلك قوله ﷺ: «ليس لقاتلٍ شيء»[1].

فقد اختلف الفقهاء في تحديد مفهوم القتل، المانع من الإرث:

ـ هل هو القتل مطلقاً؟.

ـ أو هو القتل عمداً؟ . ـ دون قتل الخطأ ـ.

ـ وهل يدخل في ذلك القتل بوجهٍ شرعيٍ؟ أولا؟

على اجتهاداتٍ مختلفةٍ[2].

والفرق هنا واضح بين المثالين السابقين في جهة التفسير للنصوص لكل منهما، وفي نتيجة ذلك.

ـ فالأول: فسره الوحي، فاكتسب تفسيره منزلة الوحي في قيمة المعرفة الصادرة عنه بكونها حقيقة مطلقة، وانتفاء احتمال كون الحقيقة سواها.

ـ والثاني: فسره العقل البشري[3] فاكتسب تفسيره قيمة المعرفة الصادرة عنه بكونها نسبية غير مطلقة، ومن ثَمَّ بقي اللفظ مستعداً لاحتمالات أخرى. فالنسبية هنا إنما جاءتْ للمعرفة من جهة وسيلتها الذي هو

---

(١) أي ميراث، رواه أحمد والترمذي وغيرهما. انظر: مسند أحمد (١/٤٩)، والجامع الصحيح (٣/٢٨٨).

(٢) انظر تفصيل ذلك ـ إن شئت ـ في: محمد بن علي الشوكاني ـ نيل الأوطار (٦/٨٤).

(٣) أي: عقل المجتهد، ولا شك أن تفسيره قائمٌ على ظوابطَ معينةٍ، ومن ثَم فليس تفسيرا عقليا مجرداً.

العقلُ لا عن الوحي[1].

ولعل علماء الكلام الذين قصروا إفادة النصوص على الظنية يقصدون هذا الجانب؛ حيث تصوروا استبعاد وجود دلالاتٍ نقليةٍ لا يتطرق إليها الاحتمال بسبب ألفاظها[2].

* **المسألة الرابعة:** تنزهه عن التأثر بالزمان والمكان:

لم يكن للزمن الذي نزل فيه الوحي على محمد ﷺ ولا للبيئة التي عاش بها أثر في تشكيل المعرفة التي جاء بها، فلم يكن للأعراف، والتقاليد، والطقوس التي تحيط بمحمد ﷺ أي تسللٍ إلى تلك الحقائق التي قدمها، كما هو الشأن لدى الفلاسفة والباحثين، والذين لا يستطيعون التخلص مما نشأوا عليه، وانطبع في أذهانهم، وأصبحت مسلماته تشكل عقولهم التي بها يفكرون.

أما الوحي فلأنه علم صادر من الله المهيمن على الزمان والمكان، والمحيط بهما، وبما يجري فيهما، فإنه منزه عن ذلك بحكم هذه الإحاطة والهيمنة والعلو.

وعليه؛ فإن الوحي مبرأ من الانطواء في نظرية (اللاوعي) التي جاء بها

---

(١) انظر ـ إنْ شئت ـ: التقسيمات التي وضعها علماء أصول التفسير والفقه للنصوص، في دلالتها علي مرادها مفصلة في: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي ـ في الفقه الإسلامي ـ لفتحي الدريني ـ الجزء الأول ـ، الذي يتناول الاجتهاد في نطاق النصوص.

(٢) كالمعتزلة والفلاسفة مثلاً، وهو رأيٌ خطأ، لأنه يهدم الدين من أساسه ويجعل العقيدة عرضةً للتأويل والاهتزاز بسبب تطرق الاحتمالات إلى أصولها وفروعها.

يونغ، والتي خلاصتها: (أن ما يظهر في رؤي الأفراد المنامية، وأحلام اليقظة، وكذلك الأساطير الدينية هو إنبثاق عن اللاوعي إلى الوعي، وأن ما يأتي فيها من آراء تكون معبرة بطريقة ما عن المجتمع، ومتوافقة مع مشاعره ومصالحه ومصاغة بمقولاته، ومبنية على مسلماته)[1] .

ولكن ذلك لا يعني أن الوحي جاء مثالياً[2] ، بعيداً عن الواقع المعاش، ومستغلقاً على الناس الموجودين وقت نزوله، لأنه علم عملي نزل للواقع مؤثراً فيه، وإن لم يتأثر به.

ومن ثم: فقد احتوى الوحي على بيان الحق من الباطل في حياة الناس وأقام لهم منهجاً من الحق المتكامل[3] .

وقد أخطأ المستشرقون في هذه المسألة في جوانب:

* فقد قالوا: إن الوحي المحمدي جاء وفقاً للمفاهيم التي كانت رائجة عند العرب وقت نزوله، حتى ولو كانت خاطئة غير صحيحة، . فالمستشرق ميلربروز: يرى (أن الشكل الذي يتخذه أي وحي تقرره الآراء العامة السائدة عن العالم في الوقت والمكان اللذين ينزل فيهما، وهذه لا

---

(١) مناهج المستشرقين (١/٢٣٤، ٢٣٥).

(٢) أي: خيالياً لا يستطيع البشر تجاوز تصوره الذهني إلى التطبيق العملي، فيكون المثالي ـ هنا ـ: مقابل الحقيقي والواقعي،.

انظر معاني المثالية في: المعجم الفلسفي (٢/٣٣٦).

ومن ثم؛ فليس المقصود بالمثالية هنا النهاية في الكمال، إذ هو كذلك.

(٣) انظر: الموافقات للشاطبي: (قصد الشارع من وضع الشريعة للأفهام (٢/٦٤).

يمكن أن تكون كافية ولا دقيقة ولهذا: يجب أن تصحح بعد)[1] .

ويمثل لذلك بما جاء عن الإنسان وأنه خلق خلقاً مستقلاً مباشراً، وفقاً للرأي السائد عن الإنسان قبل عصر العلم، خلافاً للذائع المشهور، الآن، من أن الإنسان لم يخلق دفعةً واحدة، منفصلا عن الحيوان، ولكنه نتيجة لتطورٍ طويلٍ من الأشكال الدنيا للحياة[2] .

وهذا إنما جاء نتيجة قياس الوحي في الإسلام على الوحي في النصرانية الذي شابه البشر بأفكارهم ـ كما سلف ذكر ذلك ـ ، وللثقة العمياء بمصادر المعرفة البشرية، إلى درجة الاعتقاد بعصمتها.

* كما أخطأوا حين حاولوا إثبات بشريته من خلال تلمس المسائل التي جاء بها مشابهة لمسائل في ديانات أخرى ـ كاليهودية والنصرانية ـ، لأن هذه المسائل:

– إما أن تكون حاجاتٍ بشريةً ملحةً عرفها الإنسان بتجربته، قبل أن يأتيَ بها الوحي إلى القوم النازل فيهم، كما كانت عند العرب قبل الإسلام قاعدة: (القتل أنفى للقتل)، وجاء الوحي مقرراً أن في القصاص حياةً للناس.

---

(١) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة (٤٧).

(٢) انظر المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وهو بهذا يريد أن ينسف هذه الحقيقة الدينية بالذائع المشهور، أي: بنظرية التطور العضوي التي ثبت في ميدان العلم التجريبي نفسه ـ اليوم ـ بطلانها .

انظر: كتاب: ما أصل الإنسان؟ ـ تأليف: موريس بوكاي (ص: ١٥) وما بعدها.

- وإما أن تكون من بقايا الدين الصحيح الذي جاء به موسى، وعيسى ـ عليهما السلام ـ ، ولم يُحَرَّفْ، خاصةً بعض ما فيها من أخبار الأمم السالفة، والكون.

والحق: أن الأولى في مثل هذا: عده دليلاً على صدق محمد الأمي في نسبته هذا الوحي إلى اللَّه، وبهذا جاء القرآن: ﴿ أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾[1].

* **المسألة الخامسة**: انتفاء الحلول في تلقي الوحي:

الوحي: علمٌ وأمرٌ يتم بين ذاتين، ذات ملقية، هي: ذات اللَّه ـ سبحانه وتعالى ـ، أو ذات جبريل متلقية عن اللَّه، وذات متَلقٍّية، هي: ذات الرسول ﷺ، وذات اللَّه وذات جبريل مباينتان لذات الرسول ﷺ ـ دائماً حال الإلقاء، والمتلقي، سواء كان الإلقاء بصوتٍ يسمعه أو بغير صوتٍ.

فليس الوحي حلولاً لذات اللَّه في ذات الرسول، أو اتحاداً بينهما، ومذهب الحلول الذي قال به الإشراقيون وغلاة المتصوفة في البيئة الإسلامية، وقد اشتهر منهم: الحسين بن منصور الحلاج[2]، في القرن

---

(١) آية (١٩٧) من سورة الشعراء.

وقد تكلف المستشرقون في دعوى تأثر الوحي المحمدي بالأديان الأخرى، فقد زعم ترتون أن الرسول: (أخذ فكرة صلاة الجمعة من الزراد شتية، وأن الصلوات الخمس من تأثير الطقوس الدينية الفارسية....) عرفان عبد الحميد ـ المستشرقون والإسلام (٢٥).

(٢) فيلسوف صوفي ألف كتبا كثيرة في التصوف وغيره، وأتهم بالتشيع، قتل سنة (٣٠٩ هـ)، أنظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٢/١٤٠)، الأعلام (٢/٢٦٠).

الثالث الهجري، فقد زعم الحلاج أن روح الله حلت فيه كما حلت في عيسى ـ عليه السلام ـ وأن روح الله وروحه قد أندمجتا حتى صارتا روحاً واحدةً، حيث اتصفت بهذا الاتحاد صفات الناسوت باللاهوت[1].

وقالت به ـ أيضاً ـ مذاهب ضالةٌ كثيرةٌ ـ كالمقنعية والشلمغانية ـ ، اللتين تزعمان أن الله حلَّ في آدم ثم في شيت ثم في الأنبياء واحداً بعد الآخر، ثم في الأولياء حتى وصلت النوبة إلى زعمائهم، وصاروا يتكلمون بإسم الله الذي حل فيهم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[2].

أما في الإسلام؛ فإن من أصول عقيدة المسلم التي جاء بها الوحي المحمدي اليقين بمباينة الله لخلقه أيا كانوا وفي أي درجةٍ من السمو الروحي ارتقوا حتى بالنسبة للرسول ﷺ.

ومعنى الوحي وكيفياته التي بينها القرآن في سورة الشورى يؤكد بطلان القول بالحلول، ألا ترى إلى الحالة التي كان فيها الوحي مباشراً بين

---

(١) من أشعاره:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته   وإذا أبصرته أبصرتنا

انظر: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها (٢٠٢).

(٢) المقنعية: نسبة إلى المقنع، معاصر للحلاج، خرج في منطقة ما وراء النهر.

الشلمغانية: نسبة إلى محمد بن علي الشلمغاني، معاصر لهما أيضاً.

وقد ادعيا الألوهية وأسقطا الفرائض، وهما اللذان أرسيا فكرة الحلول في طائفتيهما.

انظر: عبد القاهر البغدادي ـ الفرق بين الفرق (٢٥٧)، نشأة الفلسفة الصوفية (١٩٣).

الذات المقدسة ذات اللَّه ـ جل وعلا ـ والرسول محمدٍ ﷺ في ليلة الإسراء والمعراج حينما سئل ﷺ هل رأيت ربك؟ فقال: «نور أنَّى أراه»(١)، وقالت عائشة ـ رضي اللَّه عنها ـ حينما سمعت من يقول إنه رأى ربه: لقد قفَّ شعري مما سمعت، مَنْ حدّثكم أن محمداً رأى ربه فقد أعظمَ على اللَّه الفريةَ(٢).

فإذا كان قد حيل بين الرسول ﷺ، وبين رؤية ربه لأن اللَّه أعظم من ذلك(٣)، فكيف يُتجاوز إلى ما هو أكبر من ذلك؟ وهو زعم حلول الذات العلية في الذات الإنسانية الفانية.

* **المسألة السادسة:** مستند الوحي:

إن طبيعة الوحي تختلف في مستندها عن المصادر الأخرى، فإذا كان العقل يستند إلى أدلته القائمة على المبادئ الفطرية في الإنسان، لإثبات أن ما قدمه من معرفةٍ صحيحٌ.

---

(١) صحيح مسلم (١/١٦١).

(٢) وحتى على القول الضعيف بأنه رأى ربه فإنه يبين بينونة ذات اللَّه عن ذات محمد ﷺ.
انظر: عمر الأشقر ـ العقيدة في اللَّه (١٧١).

(٣) وقد أخبر اللَّه موسى عليه السلام حينما طمع برؤيته أنه لن يراه في الدنيا وأنه لا يستطيع ذلك، بل إن الجبل الصلد القوي لا يطيق ذلك حيث اندك لتجلي اللَّه له. قال تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾.
آية (١٤٣) من سورة الأعراف.

وإذا كانت المعرفة الحسية تستند إلى التجربة ـ الراجعة إلى العقل ـ التي يوصل من خلالها إلى المعرفة الصحيحة؛ فإن مستند الوحي كونه من علم اللّٰه سبحانه، وعلم اللّٰه مستغنٍ عن الاستعانة بأي وسيلةٍ للوصول إلي معرفة الحقيقة.

فحسب المتلقّي للمعرفة من هذا المصدر أن يكون مؤمناً بأن الوحي من عند اللّٰه سبحانه مستمد من علمه، ليستقبل أخبار هذا الوحي وعلمه على أنه الحق الصحيح، ولكن بما أن العقل البشري وسيلة الإنسان لتلقي الوحي وتفهمه، فقد جاء الوحي في إطار مفهوميته، ومتطابقاً مع مبادئه الفطريةِ، لأن الذي أنزله هو الذي خلق الإنسان؛ وحتى يستفيد الإنسان فقد أنزله منسجماً مع فطرته.

بل إن الوحي قد دلل على مسائل كثيرةٍ ذكرها، بالأدلة العقلية، التي يستند العقل إلى مثلها في إثبات الحقائق.، من مثل ما ذكره لبيان ألوهية اللّٰه وإمكان البعث ونحوها، خلافاً لمن يرى من الفلاسفة أن دلالة الوحي إنما هي بطريق الخبر المجرد فقط.

والحق: أن الوحي بين كثيراً من الأدلة العقلية على كثيرٍ من المسائل الكلية ـ بأسلوبه الخاص ـ ، تأكيداً لحقيقة ما جاء به، وإلا فأساس التصديق بصحة ما أخبر به واعتباره حقاً مطلقاً هو الإيمان بأن هذا الوحي من علم اللّٰه المحيط بكل ما كان وما يكون، أي: الإيمان بصدق الرسالة المحمدية.

* **المبحث الثاني**: دلائل صدق النبوة المحمدية:-

حينما جاء محمد ﷺ معلناً أنه مبعوثٌ من قبل اللّه، سبحانه بما يحمله من شريعة، وأنه يُوحي إليه بما يشاء، كان تبليغه مقترناً بالأدلة على

صدق دعواه، ليتبين المدعوون أنه يخالف ــ في دعواه ــ الدجالين، والكهنة من المتنبئين، ومدّعي علم الغيب زوراً وبهتاناً.

وقد اتضحت السبل الدالة على حقيقة ما ادعاه وصدق ما نادى به ومنها:

أ- النظر في شخصية النبي ﷺ، حيث يعلمون عنه أكمل الخلال وأعلى الخصال، أمانةً وصدقاً، ويعلمون سلامته من عوارض الأمراض النفسية ونحوها قال سبحانه: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ، مَا بِصَاحِبِكُم مِن جِنَّةٍ .... ﴾[١] .

ب- البشارات في الكتب السابقة، حيث بشرت بخروجه ﷺ وحددت صفاته، بل اسمه الكريم، ومن خلالها أسلم بعض أهل الكتاب كسلمان الفارسي[٢].

جـ- المعجزة التي تحدى بها الناس ليثبت من خلال تفرده بالإتيان بها اتصاله باللّه الذي أمده بها.

---

(١) آية (٤٦) من سورة سبأ.

(٢) انظر: السيرة النبوية ــ لابن هشام (٢٣٣/١)، وكذلك: النبأ العظيم (٢٣)، ونبوة محمد من الشك إلى اليقين (٢٤٦).

والمعجزة: (أمر يجريه اللّٰه على يد النبي يفوق طاقاتِ البشر، ويخرق قوانينَ الطبيعة، وخواص المادة، يتحدى به النبي الناس فلا يقدر أحدٌ على معارضته)(١).

وقد أجرى اللّٰه على يدي نبيه ﷺ أنواعاً من المعجزات منها:

من المعجزات الحسية:

نبعُ الماء من بين أصابعه، وتكثيرُ الطعام القليل ببركته ﷺ وانشقاقُ القمر نصفين(٢).

ولكن معجزة الرسول محمد ﷺ الكبرى هي: معجزة القرآن، وهي المعجزة الخالدة، أبدَ الدهر، حتى يرث اللّٰه الأرض وَمَنْ عليها، بما لها من خصائصَ تفوق المعجزات الأخرى، وقد أشار إلى هذا رسول اللّٰه ﷺ فيما رواه البخاري وغيره: قال عليه الصلاة والسلام: «ما من نبيٍ إلا أُعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشرُ، وإنما كان الذي أوتيتُه وحياً أوحاهُ اللّٰه إلي فأرجو أنْ أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة»(٣).

ذكر العسقلاني في شرحه: أن (المراد: أن معجزات الأنبياء انقرضت بانقراض أعصارهم، فلم يشاهدها إلا مَنْ حضرها.

ومعجزة القرآن مستمرةٌ إلى يوم القيامة، وخرقه للعادة في أسلوبه،

---

(١) بينات المعجزة الخالدة (١٩).

(٢) انظر: صحيح البخاري (١٦٩/٤، ١٧١، ١٨٦).

(٣) صحيح البخاري (٩٧/٦).

وبلاغته وإخباره بالمغيبات؛ فلا يمر عصرٌ من الأعصار إلا ويظهر فيه شيء مما أخبر أنه سيكون مما يدل على صحة دعواه)[1].

من ذلك؛ يتبين أن هناك دلائلَ كثيرةً تبرهن على صدق محمدٍ ﷺ في دعواه النبوة، وأن ما جاء به وحيٌ من اللّه، وأنها كثيرةٌ متنوعةٌ.

ولن أستغرق في ذكر هذه الدلائل وبيانها، وحسبي أن أتكلم عن جانب منها، أشارَ إليه العسقلاني في كلامه، لأن البحث فيه في صميم مصدرية المعرفة ويتمثل في وجهين من وجوه الإعجاز الدالة على صدوره من اللّه[2]:

الإعجاز الغيبي، والإعجاز العلمي.

*** الوجه الأول: الإعجاز الغيبي:-**

اشتمل الوحي على أخبار غيبية، كثيرة كإخباره ﷺ بأمورٍ غيبية ستقع في المستقبل، ووقعت كما أخبر، بشكلٍ مطابقٍ تماماً لتحديدات الخبر، وربما قال قائل: إن توقع حدوث أشياء في المستقبل بناءً على قياس الماضي والحاضر من قبل عالمٍ بسنن الحياة أمر من الممكن أن تصدقه الأيام.

وهذا لا مراء فيه، ولكن أمرَ محمدٍ ﷺ يختلف عن هذا اختلافاً بينا:

أ- فكثير مما أخبر به من غيبيات، ما كانت الأحوال التي أنبأ الناس

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري (٧/٩).

(٢) ولطالب الحقيقة في شأن نبوة محمد والوحي الذي جاء به أن يرجع إلى كتب العقيدة ودلائل النبوة فسيجد أن الحق أبلج، وسيهتدي به إليه بإذن اللّه.

بها تؤيده، أو تومئ ولو من بعيدٍ بحصوله.

ب- ثم إنه كان يخبر بما يخبر به جازماً غير مترددٍ، واثقاً من صدق ما جاء به أتم الثقة، مما لا يكون مشابهاً لما بني على الفراسة والدراسة والحسبان.

جـ- يضاف إلى ذلك: أن الغيبيات التي تنبأ بها كثيرةٌ متنوعةٌ، منها ما هو عامٌ ومنها ما هو خاصٌ محددٌ، منها ما هو خاصٌ به ﷺ، ومنها ما يتناول أمته، ومنها ما يتناول أعداءه.

د- ومع هذا كله، فلم يتخلف منها نبوةٌ واحدةٌ، ولم يمترِ الشاهدون لوقوعه في تمام التوافق مع ما أخبر كما أخبر.

وفق هذه الأصول؛ جاءت النبوءات الغيبية من قبل الوحي الذي جاء به محمدٌ ﷺ، وإليك نماذج جلية منها:-

١- قال سبحانة: ﴿ الٓمٓ * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِيْ أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ * فِيْ بِضْعِ سِنِيْنَ لِلَّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ * بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ﴾[١].

ذكر المفسرون: أن المشركين كانوا يجادلون المسلمين في مكة قبل الهجرة إلى المدينة، يقولون لهم: تزعمون أنكم ستغلبوننا بهذا الكتاب الذي جاء به محمدٌ ﷺ، وها قد غلبتْ فارسُ، وليس لها كتاب، الرومَ أهل الكتاب، فسنغلبكم كما غلبت المجوسُ الرومَ.

---

(١) مطلع سورة الروم.

فأنزل اللَّه هذه الآيات، يخبر فيها بأن الروم ستنتصر في أقل من عشر سنين، وبأن ذلك اليوم سيكون فيه نصرٌ للمسلمين على أعدائهم، ولم تكن الأمارات والشواهد العقلية تدل على شيء من هذا، لا بالنسبة للروم، ولا للمسلمين فقد كان الروم منهكين، قد غزاهم الفرس في بلادهم، وهزموهم وأثخنوا فيهم، كما أن حال المسلمين كانت حالة ضعفٍ قبل الهجرة.

ولكن وعد اللَّه تحقق، فانتصر الروم على الفرس، في أقل من عشر سنين بإجماع المؤرخين، وهزم المسلمون قريشاً في بدر في الوقت نفسه[1].

٢- وقال سبحانه: ﴿ يَاْ أَيُهَاْ الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَاْ أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ ربكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَاْ بَلَّغْتَ رِسَاْلَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ... ﴾[2].

روي الترمذي وغيره عن عائشة ـ رضي اللَّه عنها ـ قالت: «كان النبي ﷺ يحرس بالليل، فلما نزلتْ هذه الآيةُ ترك الحرس وقال: أيها الناس: انصرفوا فقد عصمني اللَّه»[3].

ولقد تحقق ما أخبر به ﷺ من هذا الضمان الإلهي، فقد حماه اللَّه من كيد أعدائه مراتٍ كثيرةً، لم يحل بينهم وبينه إلا عصمة اللَّه وحدها[4]، وبقي محوطا بهذه العصمة حتي أكمل اللَّه به الدين الذي بعثه به، وأنزل

(١) انظر: ضياء الدين عتر ـ بينات المعجزة الخالدة (٣٤٠).

(٢) آية (٦٧) من سورة المائدة.

(٣) أنظر: الجامع الصحيح للترمذي (٣١٧/٤)، وابن الأثير الجزري ـ جامع الأصول في أحاديث الرسول (١١٩/٢).

(٤) انظر ذكرا لبعض مواطن الخطر التي تعرض لها رسول اللَّه ونجا منها بعصمة اللَّه وحده ـ في النبأ العظيم ٤٦.

عليه:

﴿ اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُم الْإِسْلَامَ دِيناً ﴾[١].

٣- ومن أعظم هذه النبوءات: إعلانه المصحوب بالتحدي أن البشر عاجزون وسيظلون كذلك عن معارضة القرآن. قال سبحانه: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴾[٢].

وقال تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾[٣].

ولقد نزل هذا الحكم الصارم، والنفي المؤبد على أناسٍ يتمتعون بأرقى مواصفات المجال الذي وقع فيه التحدي، وهو الأسلوب أو النظم الكلامي، وفي فترة بلغت فيه الذروة في إتقان هذا الفن، حيث كانت تلك الفترة الأسواق العربية محتدمة بالتنافس بين الخطباء والشعراء والنقاد، يلتقون فيها للمباريات والمعارضات، وكان كثير من أبطال هذا الميدان محاربين

(١) آية (٣) من سورة المائدة.

(٢) آية (٨٨) من سورة الإسراء.

(٣) الآيتان (٢١ ـ ٢٢) من سورة البقرة.

لهذا الدين وكتابه ورسوله، يلتمسون أوهى الأسباب لتحطيمه والحط من قدره، وإهانته بين الناس.

ومع هذا كله، لم يستطع أحد منهم أن يفعل شيئا، بل كانوا ـ كما أثبت التاريخ ـ يشهدون بمقامه العلي، الذي لا يمكن أن تسمو إليه قدرة البشر، من ذلك: ما روي عن الوليد بن المغيره، أحد كبار رجال قريش، أنه قال بعد ما سمع القرآن من رسول الله ﷺ والله لقد عرفت الشعر والرجز وأشعار الجن، والله ما يشبه ما يقوله شيئاً من هذا، وإنه ليعلو وما يعلى، وإنه ليحطم ما تحته .....[1].

وتتابعت القرون، وازدهر الأدب، والصناعة البيانية، ولكن هذا الكتاب ما زال بمنأى عن أن ترتفع إليه قد رات البشر، فتحققت نبؤته وتم حكمه.

وفي كتب المعجزات، ودلائل النبوات، كثير من أمثال ما ذُكِر، إخبار بمستقبل مكنون، مع الجزم الكامل بوقوعه، ثم وقوعه وفق ما جاء به الخبر.

ومما لا يمتري فيه عاقل ـ فضلا عن عالم بالمصادر البشرية للمعرفة ـ : أنه ليس في طوق هذه المصادر مهما بلغت من الرشد والنضوج أن تصدر مثل تلك الأحكام جازمة بوقوعها، ثم تقع كلها طبقاً لما ذكرته لا يتخلف منها شيء.

بعد هذا لا يبقى ريب في أن هذا العلم جاء من مصدر أعلى من

---

(١) انظر: سيرة ابن هشام (٢٨٣/١)، تفسيرا ابن كثير (٩١/٤).

الإنسان يملك العلم المحيط بالماضي والحاضر والمستقبل، والقدرة علي تصريف الأشياء وفق ما يريد..

وهكذا يؤدي التسلسل المنطقي السليم في البحث في هذه المسألة إلى أن هذا العلم جزء من علم اللّٰه، الذي لا يستطيع البشر بوسائلهم العقلية والحسية ..... أن ينالوه أو يحيطوا به، أوحى به سبحانه إلى عبدٍ من عباده اصطفاه لذلك وهيأه لتلقيه، وإضاءة العالم بنوره.

* **الوجه الثاني: الإعجاز العلمي:**

استطاعت المصادر البشرية للمعرفة ـ في عصرها الأخير ـ نتيجة تطور مناهجها وترقي وسائلها، أن تكشف كثيراً من الحقائق العلمية، خصوصاً في ميدان عالم الطبيعة، مما لم يكن ميسوراً للناس قبل هذا الزمن، فكان البحث فيه ـ إذْ ذاك ـ لا يعدو أن يكون ضرباً من الاستنتاج، والتأملات العامة، ومن ثَمَّ فقد قلب العلم الطبيعي المعاصر كثيراً من المفاهيم السابقة، وبين خطأها ، وقد شمل هذا كتبَ الفلاسفة والعلماء الطبيعيين ، والديانات المحرفة.

ولكن كتاباً واحداً عرفته البشرية منذ اربعة عشر قرناً، انفرد من بين ذلك التراث كله:-

أ- بأنه لم يتعارض ـــ على وفرةِ نصوصه التي تناولت العلم الطبيعي ـ مع أي حقيقةٍ علميةٍ ثابتة[1] .

---

(١) أما النظريات العلمية: فهي شيء آخر، لأنها افتراض قائم على استنتاج قد يصح وقد يخطئ، ومن ثم: فلا مجال للمقارنة بينها وبين النصوص.

ولقد أوغل العلم الطبيعي بعيداً في ميدان الأنفس والآفاق، وحدد أشياء كثيرةً وكشف مزيداً من الحقائق، ومع كل ذلك لم يقدم حقيقة واحدةً تنافي ما ورد في الوحي الذي جاء به محمد ﷺ خلافاً للتراث البشري والديني، سواه، فقد تزعزع أمام العلم الطبيعي الحديث، وانكشف عواره بتناقضه مع العلم في كثيرٍ من القضايا.

ب- كما انفرد القرآن ـ أيضاً ـ بأنه: قد ذكر حقائق علمية جاءت من خلال بيان آيات اللّه في عالم الشهادة، للدلالة على عظمة خالقها وجلاله والامتنان على العبد بنعم اللّه الوافرة، التي أسداها إليه[1]، وكانت متطابقةً تماماً مع ما وصل إليه العلم التجريبي المعاصر، بعد اعتماده على مناهج، ووسائل مكنته من الكشف عن هذه الحقائق[2].

من ذلك ـ مثلا ـ : قوله سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا العَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾[3].

---

(١) فالقرآن كتاب إصلاح للحياة البشرية جاء لهداية الإنسان، والرجوع به إلى اللّه وليس كتابَ طبيعة وعلوم كونية، ومن ثم: فقد كان التفسير العلمي ـ تفسير القرآن بما وصل إليه البشر بعقولهم من معارف ـ بين مقبول ومرفوض من علماء المسلمين، قدامى ومتأخرين.
انظر: محمد حسين الذهبي ـ التفسير والمفسرون (٢/٢٧٤). وعلي هذا، فالذي أقصده هنا: ما وجد من توافق بين ماجاء في القرآن وما كشف عنه العلم الحديث من حقائق، لا جر القرآن إلى العلوم الطبيعية وتقييد آياته بها، أو جر تلك العلوم وربطها بالآيات بالتكلف الموجود في ما يكتبه بعض أصحاب الاتجاه العلمي في التفسير.

(٢) انظر: بينات المعجزة الخالدة (٣٧٨). (٣) الآيات: (١٢، ١٣، ١٤) من سورة المؤمنون.

فقد ذكرت هذه الآيات أن الإنسان مخلوقٌ من طينٍ، وكذلك كثيرٌ من الآيات الأخر، وهذا ما تقرر في العلم الحديث، فجميع العناصر المكتشفة في جسم الإنسان، الآن، بلغت اثنين وعشرين عنصراً، وهي موجودة في التراب بأكملها(١) .

كما ذكرت الآية التشكلات التي يكون عليها الجنين ابتداء من قذفه نطفة في الرحم، ثم تطوره إلى العلقة، فالمضغة، فالمرحلة العظمية، فاكتسائها باللحم، ثم نفخ الروح فيه ليصبح إنساناً حياً، هذه المراحل هي التي حددها العلم التشريحي الحديث، لدى من لا يعرفون القرآن ولا تلقوا مفاهيمه.

ومما ينبغي ان يقترن بحقيقة تفرد القرآن بثبات حقائقة وصحتها: أن الشخص الذي جاء بهذه الحقائق في ذلك العصر كان أمياً لم يتلق العلم وعاش في بيئة أمية جاهلة، ولم يكن لدى العرب قبل بعثة الرسول ونزول الوحي أي اهتمام بالمعارف الطبيعية ـ بالمعنى الذي تشعر به هذه الألفاظ، فضلاً عن أن تكون لديهم هذه المعارف ـ ، ولكنها في حالة ركودٍ(٢).

فإذا جمعت بين هاتين الحقيقتين، العلمية والتاريخية، فإنك لن تستطيع أن ترد هذا الوحي إلى أي مصدر من مصادر المعرفة البشرية، ولن يبقى أمام الباحث الحر سوى ردها إلى مصدر أعلى من الإنسان، يتجاوز

---

(١) انظر: عبد الرحمن دياب ـ وأحمد قرقوز ـ مع الطب في القرآن الكريم (٧٢، ٧٣).

(٢) كما يراه (بوكاي).

انظر: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم (١١٤).

علمه حدود الزمان والمكان، ويستغني عن الوسائل المعينة على الوصول إلى الحقائق، وهو علم الله ـ جل وعلا ـ وهذا ما وصل بباحثين أحرار إلى هذه الغاية من خلال هذا الوجه الإعجازي.

ولعل من أشهرهم: العالم الفرنسي المعاصر: موريس بوكاي، الذي أجرى مقارنة بين الكتب الدينية (التوراة والإنجيل والقرآن)، والعلم بحقائقه التي وصل إليها، فانتهى إلى أن (نصوص التوراة التي وصلت إلينا لا تعبر عن الحقيقة، وهل يمكن أن يكون الله قد أوصى بشيء غير الحقيقة ..... إنه لا يمكن تصور أنه يعلمنا بواسطة الأوهام، إنه فوق ذلك، الأمر الذي ينتهي بنا إلى افتراض تشويه حصل بواسطة الناس) وإلى أن الأناجيل (تحوي فصولاً ومقاطع ناشئة من مجرد الخيال الإنساني).

كما انتهى بالنسبة للقرآن، ولم يكن لديه إذ ذاك أي إيمان بالإسلام، كما يصرح بذلك إلى (أن حقائق القرآن العلمية ...... تدل جميعها على أن نصوص القرآن نصوص، لا دخل ليد البشر فيها، وأنها وحي لا شك فيه)[1].

وهكذا من خلال وجهي الإعجاز، اللذين ذكرا، ينتهي طالب الحق إلى أن الوحي الإسلامي جزء من علم الله ـ سبحانه ـ أنزله على الإنسان ليستضئ بنوره عن طريق محمد بن عبد الله ـ ﷺ.

وهنا يقوم للوحي ـ مصدر المعرفة ـ مستنده وهو نزوله من الله إزاء مستندات المصادر الأخرى ـ ، المبادئ العقلية للعقل، والتجربة للحس مثلا

(١) التوراة والإنجيل والقرآن والعلم: النص الأول (٤٥)، النص الثاني (١٠٥)، النص الثالث: ٢٠٩، وانظر: ١١٨).

ـ، لا ليكون نداً لها، بـل ليكون في مرتبة أعلى منها بحكـم قوة مستنده، وتنزهه عن الخطأ والضلال.

* السند في الوحي المحمـدي:

يختلف مـا يتعلق بالقرآن ـــ وهو وحي الله لفظاً ومعنـى ـ عن السنة النبوية، في هذا الأمر:

فأما القرآن الكريم: فقد كان الرسول ـ ﷺ ـ يحفظه منذ إبتداء نزوله وكان يأمر أصحابـه العارفين بالكتابة، بكتابته، فكان يمـلي عليهم ما أنزل عليه من آيات بعد نزولـها، فيكتبونها، ثم يحفظها سـائر الصحابة، وكان ـ ﷺ ـ يأمـر أصحـابه بوضـع الآيه في مكـانها مـن السورة، وقـد كثر كتاب الوحي، وكان من أشهرهم: علي بن أبي طالب[1]، وعبد الله بـــن مسعود[2]، وزيد بن ثابت[3]، وقد كثر الحفظة الذين يحفظون القرآن كله.

ولم يترك محمد ـ ﷺ هذه الدنيـا إلا والأمة على أمرٍ جلـيٍ في شأن

---

(١) علي بن أبي طالب: ابـن عم الـنبـي ـ ﷺ ـ أول مـن أسلم مـن الصبيـان، من شجعان الصحابة، وعلمائهم، وهو رابع الخلفاء الراشدين، توفى ـ رضي الله عنه ـ (سنة ٤٠هـ).

انظر: الطبقات الكبرى (١٩/٣)، الأعلام (٢٩٥/٤).

(٢) عبد الله بن مسعود/ الهذلي، من السابقين إلى الإسلام، صحب الرسول ﷺ، وروي عنه كثيراً، توفي رضي الله عنه عام (٣٢هـ).

انظر: الطبقات الكبرى (١٥٠/٣)، الأعلام (١٣٧/٤).

(٣) زيد بـن ثابت: أنصـاري، صحـابي، من كـتاب الـوحي، وعلمـاء الصـحابة فـي القضـاء والقراءة والفرائض، توفي رضي الله عنه عام (٤٥هـ).

انظر: البداية والنهاية (٢٩/٨)، الأعلام (٥٧/٢).

كتابـها، فقد حفظـوه وكتبوه، وأصبح شـغلهم الشاغل، وبعـد وفاته ﷺ جمعوه في مصـحف واحدٍ اتفقوا عليه، وكل هذه الأحداث ثـابتةٌ متواترةٌ لا مجـال للشـك فيـها[1]. فـالقـرآن الذي أنـزل علـى محـمـدٍ ﷺ وأقـرأه أصحابه، هو هذا القرآن الموجود بين أيـدينا الآن، لم يزد فيه ولـم ينقص منه شيء، ولهذا فقد انحـرف المستشرقون الذين تناولوا القرآن بقـصد التشويه وإثبات بشـريته، عن الطعـن فيه من هذا الجانـب سوى نفر قليـل، لم يجد أمام تـلك الحقـائق التـاريخـية سـوى اللجـوء إلى الافتـراء، المحض لمحـاولة تزييفها[2]، مما لا وزن له عنـد العلماء الذيـن اعترفـوا بأنه لم يحظ بالـعناية كتاب كـالقرآن الذي جاء كما يقـول شفالي: (أكمل وأدق مما يتـوقعه أي إنسان)[3].

* أما السنة النبوية:

التي تشتمل على ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير فقد قامت على حـفظ الصحابة لهـا في الغالب[4]، في عهـد رسول اللّٰه ﷺ، وكانوا يتداولونها بينهم ويبلغ منهم من شهدها وحفظها من لم يشهدها أو أسلم بعد ذلك، مع الاحـتياط الشديد في أمانة النقل انطلاقـاً من القاعدتين العظيمتين:

---

(١) انظر تفصيل ذلك في كتب علوم القرآن. انظر مثلا: محمد بن عبد اللّٰه الزركشي ـ البرهان في علوم القرآن (٢٣٣/١)، وصبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن (٦٥).

(٢) مثل: بلا شير. انظر رأيه ومناقشته في : مباحث في علوم القرآن (٧٩).

(٣) مباحث في علوم القرآن (٨٩).

(٤) لأنه قـد ثبت أنـه كُتب شيء منـهـا في حيـاة الرسول ﷺ . انـظـر: صحـيح البخاري (٣٦/١).

أ- ضرورة نقل ما سمعوه إلى الآخرين، استجابةً لأمر الرسول ﷺ الذي جاء عنه أنه قال: (لِيُبَلِّغْ العلم الشاهدُ الغائبَ)[1]، وقال:

« من حفظ عني شيئا فليحدثه»[2]، وطلباً لفضلٍ تبليغ الحديث الذي جاء في قوله ﷺ: «نضّر الله امرءاً سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيرَه»[3].

وحذراً من كتمان العلم الذي جاء الوعيد لمن ارتكبه، فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «مَنْ كتم علماً يعلمه جاء يوم القيامة ملجماً بلجامٍ من نارٍ»[4].

ب- والأمانة في نقل الحديث والاحتياط من نسبة شيء للرسول ﷺ لم يقله، أو يفعله، لأن في هذا تحريفاً للدين، وتغييراً لمعالمه ولهذا جاء الوعيد الشديد لمن فعل ذلك في قوله ﷺ: «من تعمّد علي كذباً فليتبوأ مقعده من النار»[5] .

واستمر الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ يروون الأحاديث وكتبها بعضهم في صحف لديهم[6] .

---

(١) انظر: صحيح البخاري (٣٤/١).

(٢) انظر: مسند الإمام أحمد (٣٣٤/٤).

(٣) الجامع الصحيح ـ للترمذي (١٤١/٤)، قال في جامع الأصول (١٨/٨)،(حديث صحيح).

(٤) مسند أحمد (٤٩٩/٤)، وروي نحوه الترمذي في الجامع (١٣٨)، وقال: حديث حسن.

(٥) صحيح البخاري. (٣٥/١).

(٦) انظر: بحوث في تاريخ السنة المشرفة (٢٢٥).

وحينما جاء عمر بن عبد العزيز[1] دعا إلى جمع حديث رسول الله ﷺ فاستجاب له العلماء وجمعوا ما تيسر لهم؛ منهم: الإمام الزهري[2].

وبعد ذلك انطلقت حركة التدوين للحديث الشريف وجمعه، ونشطت هذه الحركة في القرن الثاني الهجري نشاطاً ملحوظاً، بسبب فشو الوضع في الحديث النبوي، مما جعل الاتجاه نحو جمع الحديث واستقصائه قوياً، ثم اتجه التدوين في القرن الثالث إلى قصر المصنفات على الأحاديث الصادرة عن الرسول ﷺ، وحذف ما سواه من أقوال الصحابة والتابعين.

وقد رتب جامعوا الحديث في هذه الفترة الأحاديث على طريقة المسانيد وإن تباينت الموضوعات، ومن أشهرها: مسند الإمام أحمد بن حنبل[3] ودونوا الأحاديث بأسانيدها مجتنبين الأحاديث الموضوعة.

ولأن إدراك الصحيح من غيره في هذه المسانيد ليس متيسراً لكل أحد فقد اتجه البخاري محمد بن إسماعيل (ت: ٢٢٦هـ) إلى تصنيف كتابه

---

(١) الخليفة الأموي الصالح، تولى الخلافة سنة (٩٩هـ)، وسار سيرة الخلفاء الراشدين، ولذا لُقب بخامسهم، توفي سنة (١٠١هـ) رضي الله عنه.
انظر ترجمته في: شذرات الذهب (١١٩/١)، الأعلام (٥٠/٥).

(٢) محمد بن مسلم بن شهاب، تابعي من كبار الحفظة والفقهاء، توفي سنة (١٢٤ هـ)، رضي الله عنه.
انظر: ترجمته في: شذرات الذهب (١٦٢/١)، الأعلام (٩٧/٧).

(٣) إمام أهل السنة وأحد الأئمة الأربعة في الفقه، اعتصم بالنصوص في مواجهة الفتن الكلامية في وقته توفي رضي الله عنه سنة (٢٤١هـ).
انظر ترجمته في: البداية والنهاية (٣٢٥/١٠)، الأعلام (٢٠٣/١).

الصحيح الذي اقتصر فيه على بعض الأحاديث الصحيحة ورتبه على أبواب الفقه، وتبعه على هذا مسلم بن الحجاج (ت: ٢٦١هـ) وقد نشأ في العلوم الشرعية منهج علمي نقدي فريد اعتمد عليه العلماء في تمييز الأحاديث الصادرة حقا عن رسول الله ﷺ من غيرها، مما دس، أو أدرج من كلام الآخرين، وهو منهج غاية في الدقة والضبط انفردت به الحضارة الإسلامية، فلم يُعرف مثله في تاريخ الأخبار والروايات، في غيرها من الحضارات.

ذلك هو فن مصطلح الحديث، والجرح والتعديل، وتراجم الرجال، الذي من خلاله يقوم المحدث بنقد الحديث الوارد من حيث سنده ومتنه.

ويقوم نقد السند: على معرفة الرجال، الذين نقلوا هذا الحديث من حيث ضبطهم وعدالتهم، ومعرفة كيفية نقل الراوي للحديث وأدائه له، وهو ما يسمى بـ (طرق تحمل الحديث).

كما يُنظر في متن الحديث ليضمن خلوه من الشذوذ والعلة القادحة ونحوها، وفق معايير شرعية محددة وهو المسمى (بنقد المتن)[1]، وإذا كان المنهج العلمي المعاصر يشترط في الرواية غير المباشرة التسلسل مع الرواة المتوسطين حتى الراوي الأصلي الذي ينظر فيه من حيث أمانته، ودقته، والظروف التي وجد بها ويعتبره قمة التحقق العلمي، فإنه يؤكد من جانب آخر: أن هذا الشرط يعسر تحقيقه (بل يبلغ في كثير من الأحيان درجة الاستحالة).

---

(١) انظر: السنة قبل التدوين (٣٣٩)، وبحوث في تاريخ السنة المشرقة (٢٣٤).

لكن البحث العلمي يعترف بأنه (لا يوجد شبيه لهذا إلا في حالة الأحاديث النبوية ـ فهي وحدها تقريباً ـ في كل الأخبار العالمية تلك التي وردت مقرونة برواتها راوية عن راوٍ حتى نصل إلى الشاهد الحقيقي في عهد الرسول)[1].

تلك إلماحةٌ إلى ما جرى للسنة النبوية، لا يسع المقام لأكثر منها.

وخلاصة القول بعدها: أن السنة النبوية وإن عرض لها ما لم يعرض للقرآن من دس واد خال ما ليس منها فيها، إلا أنها نتيجة للجهود العظيمة المبادرة التي قام بها علماء الإسلام لإستخلاص الثابت منها عن الرسول ﷺ ونفى الدخيل وللمنهج العلمي الصارم في هذا الفحص، أصبح كل حديث منسوب للرسول ﷺ واضح المنزلة والقيمة من حيث صدوره عن الرسول ﷺ أولاً.

ولم يبق مجالٌ للتشكيك بقيمة الأحاديث العلمية ـ جملة ـ بسبب ذلك العارض، بعد الذي أشرنا إليه في خدمتها وحفظها[2].

---

(١) عبد الرحمن بدوي ـ مناهج البحث العلمي (٢١٥).

(٢) انظر ذكر تفصيل الجهود التي بذلها العلماء في حفظ الحديث ونقد أسانيده في كتب علوم الحديث ـ مثل: ـ

- بحوث في تاريخ السنة المشرفة، مباحث في علوم الحديث ومصطلحه.

ومع هذا، فلم يثن ذلك المستشرقين وتابعيهم من التشكيك بالسنة والطعن فيها ورجالها خدمة لأغراضهم.

انظر شيئاً من ذلك في: (السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي).

* المبحث الثالث: موقف المستشرقين من مصدرية الوحي المحمدي:

تواجه الدراسات الاستشراقية في دراستها للوحي والنبوة معضلة أكبر مما تواجهه بدراساتها الأخرى للإسلام، من حيث حضارتهُ وقانونهُ وتاريخ أمته ونحو ذلك.

فقد كانت هذه الدراسات في أغلبها متأثرة بعوامل تدفعها لتحقيق أهدافٍ تبشيرية وسياسية واستعمارية(١).

ولكنها مع ذلك؛ لم تخل ـ أحياناً ـ من نظراتٍ علمية منصفة، اعترفت بما تناولته من حقٍ، ونبهت على ما وقع من تشويهٍ في دراسات المستشرقين الآخرين لها.

أما في مجال دراسة النبوة والوحي: فإن الأمر مختلفٌ، ذلك أن الدراسة العلمية التي تنتهي بالاعتراف بنبوة محمد ﷺ وإلهية الوحي الذي جاء به، تقتضي من الدارس وجوب الإنقياد لما انتهى إليه، والإيمان بالإسلام، وهذا مما تحول دونه حوائل كثيرة، كسيطرة الفلسفة المادية، المتغلغلة في نفوسهم، أو أخذ العزة لهم بالإثم أن ينقادوا لدينٍ غير أوربي، أو لاعتبارات شخصية(٢) .

---

(١) انظر هذه الدوافع في: الاستشراق والمستشرقون (١٥).

(٢) حدثنا الشيخ محمد المبارك ـ رحمه الله ـ أنه تحدث مع المستشرق (هنري لا ووست) فوجد لديه اقتناعا كاملا بالإسلام ولا يحول بينه وبين الإيمان إلا مقامه العلمي ووضعة المادي الذي سينهار بإيمانه، ولا شك أن هناك من بحث واعترف بالحق وإنقاد للإيمان ولم تعقه تلك العوائق.

لذلك كان الإنصاف والموضوعية في هذا الميدان بعيداً، توقياً لنتيجته، ومن هنا تجد من أنصف منهم ـ وقليل ما هم ـ مع انتهائهم إلى الاعتراف بصدق محمدٍ ﷺ وكتابه الذي جاء به، يحيد عن الثبات على هذا الاعتراف وإقراره حكماً نهائياً فيضطرب ويتناقض.

هذا توماس كارليل (١٨٨١م)، بعد ما يشهد بصدق محمدٍ ﷺ فيما جاء به من نبوةٍ، ووحي يقول: (فما الرسالة التي أداها محمدٌ إلا حق، صراح، وما كلمته إلا صوت صادق ... نعم هو نور اللّٰه قد سطع في روح ذلك الرجل، فأنار ظلماتها ... وقد سماه محمدٌ وحياً وجبريل)[١].

بعد هذا يعود ليصور محمداً في صورة فيلسوفٍ أخرج فلسفته المتمثلة بالقرآن نتيجة تأملاته الطويلة (والقرآن لو تبصرون ما هو إلا جمرات ذاكيات قذفت بها نفس رجل كبير النفس بعد أن أوقدتها الأفكار الطوال في الخلوات الصامتات)[٢].

والمستشرق الفرنسي كلود آتيان سافاري، بعد ما أقرَّ في مقدمة ترجمته لمعاني القرآن بأن الإسلام دين كله حق وأن ما جاء به القرآن لا يتضمن إلا ما يقره العقل يقول بعد هذا حاكياً عن نفسه وعن بني جنسه: (فالغربي المتنور وإن لم يعترف بنبوة محمدٍ، لا يستطيع إلا أن يعتبره من أعظم الرجال الذين ظهروا في التاريخ)[٣].

---

(١) توماس كارليل ـ الأبطال (٦٠، ٧٢).

(٢) الأبطال (٨٠).

(٣) مناهج المستشرقين (١/٢٤).

ولقد انبرى أفراد من المستشرقين لدراسة القرآن والحديث وعلومهما وألفوا في ذلك كتباً، ومن أشهرهم: نولدكه، وبلا شير، وجيفري، وجولد تسيهر، وشاخت.

وتعرض الآخرون للوحي ولو بإشارة عابرة ضمن بحوثهم التي تتناول الإسلام في تشريعه أو تاريخه أو غير ذلك، ومن مواطن النقد التي وجهوا إليها دراساتهم: -

- ظاهرة الوحي ذاتها.
- جمع القرآن وكتابته.
- جمع السنة وتمحيصها.

أولاً: ظاهرة الوحي:

يتفق هؤلاء على الكفر بأن الله أوحى إلى محمد ﷺ ما جاء به من دين، وإذا كان لابد من تعليل لتلك الظاهرة، وذكرٍ للأصول التي استقى منها محمد ﷺ تعاليمه التي جاء بها، فقد بحثوا في ذلك، ففسروا ظاهرة الوحي عند محمدٍ بالهوس، أو الصرع، أو المرض النفسي، قال ذلك جولد زيهر[1]، وجوستاف لوبون، الذي يرى أنه: (يجب عدّ محمدٍ من فصيلة المتهوسين)[2].

كما اعتبر بعضهم نبوته عبقرية، وموهبة فنية، رسم من خلالها

(١) انظر: المستشرقون والإسلام (١٧).

(٢) مناهج المستشرقين (١/٢٩).

صورة مثالية للوجود والإنسان[1].

ورأى آخرون: أن الرسول كان مفكراً، وأن الإسلام نتاج فكره، وقد اصطبغ بخصائص الفكر الإنساني من التناقض والتطور عبر السنوات التي تم فيها إنتاجه. يقول دي بور: (قَبِلَ الرعيلُ الأولُ من المؤمنين ما في القرآن من تناقض، وهو الذي نعلله نحن بتقلباتِ الظروف التي عاش فيها النبي بإختلاف أطواره النفسية)[2].

وقد أكثر المستشرقون من إدعاء أن الرسول استقى معلوماته التي أقام بها دينه من الديانات الأخرى، وخصوصاً: اليهودية، والنصرانية، وتمحلوا في ذلك التمحلات، يقول جولد زيهر: (تبشير النبي العربي ليس إلا مزيجاً منتخباً من معارف وآراء دينية عرفها واستقاها بسبب أتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية التي تأثر بها تأثراً عميقاً)[3].

وادعى بعضهم أن الرسول أخذ قرآنه من قصائد أمية بن أبي الصلت، أحد الشعراء المعاصرين للرسول ـ ﷺ ـ[4].

وهذه الافتراءات لا تعدو أن تكون صورة مجددة لمفتريات الكافرين الذين بُعث الرسول ـ ﷺ ـ فيهم، فحداهم تعصبهم ـ أول أمرهم ـ إلى الوقوف في وجهه، واختلاق التهم التي تبرر رفضهم لما جاء بن من حق من عند اللَّه، وقد سجل الوحي هذه الإختلافات، وردها عليهم، وهي

---

(١) هذا قول درمنجهام، انظر المصدر السابق (١/٢٨).

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام (٧١).

(٣) المستشرقون والإسلام (٢٦)، وعلى هذا بروكلمان وبرنارد لويس، وأندرسون.

(٤) انظر: مناهج المستشرقين (١/٣٣).

نفسها بضاعة هؤلاء المستشرقين.

قال سبحانه: ﴿ وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُم مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ ﴾(١).

وقال سبحانة: ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ * وَلاَ بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ ﴾(٢). وقال: ﴿ بَل قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلامٍ بَل هُوَ شَاعِرٌ ﴾(٣) . وقال: ﴿ يَا أَيُهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴾(٤). وقال: ﴿ وَلَقَدْ نَعلَم أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴾(٥).ومن الواضح أن الدراسات الاستشراقية قديماً وحديثاً قامت على أساس من التعصب الديني أو النزعة العنصرية مما جعلها تجافي الحقيقة، وتبقى منزوعة الثقة فيما وصلت إليه من أحكام. ـ كما يعترف بهذا بعض المستشرقين أنفسهم ـ.

ولا تزال كذلك حتى مع دعاوى تحررها من تلك القيود.

يقول نورمان دانييل: (رغم المحاولات الجدّية المخلصة التي بذلها بعض الباحثين في العصور الحديثة للتحرر من المواقف التقليدية للكتاب المسيحيين من الإسلام، فإنهم لم يتمكنوا أن يتجردوا كليا عنها كما قد يتوهمون).

---

(١) آية (٤) من سورة (ص).

(٢) الآيتان: ٤١، ٤٢) من سورة الحاقة.

(٣) آية (٥) من سورة الأنبياء .

(٤) آية (٦) من سورة الحجر. (٥) آية (١٠٣) من سورة النحل.

وقال كيب عن أعمال المستشرقين: (لقد قامت في صفوفهم أخيراً محاولةٌ للنفاذ بصدق واخلاص إلى أعماق الفكر الديني للمسلمين بدلَ السطحية الفاضحة التي صبغت دراساتهم السابقة، ولكن رغم ذلك؛ فإن التأثر بالأحكام التي صدرت مسبقاً على الإسلام والتي اتخذت صورة تقليدٍ منهجي في الغرب لا زال قوياً في بحوثهم ولا يمكن إغفالها في أي دراسةٍعن الإسلام)(١).

ومن شأن مثل هذا الاعتراف أن ينفي الموضوعية عن كثير من الدراسات التي يعتمد عليها الأوربي في تصوره عن الإسلام والوحي والنبوة.

ثم إن بعض هؤلاء الباحثين يعمدون أحياناً في مجال دراسة ظاهرة الوحي ـ عن وعي أو غير وعي ـ إلى استخدام المنهج التجريبي، فيخضعون هذه الظاهرة للتحليل والتجزئة والسبر، كشيء من مظاهر الطبيعة التي يبحثونها بهذا المنهج.

وهذا خطأ، فإن ما في ظاهرة الوحي من غيب، لا يمكن إخضاعه للتحليل القائم في عالم الشهادة، ومن ثم لا يمكن الوصول إلى نتيجة صحيحة فيه على أساس هذا المنهج.

وقد أكد المستشرق السويدي تور أندريه عقم هذه الطريقة التي سلكها المستشرقون بقوله: (إن جوهر النبوة لا يمكن تحليله إلى مجموعة

---

(١) المستشرقون والإسلام (٥).

من آلاف العناصر الجزئية)[1].

إن في القرآن من أنواع الاعجاز، التي ذكرنا اثنين منها، ما يقوم أمام الباحثين عن الحق في شأن وحي محمد ﷺ هادياً لهم نحو الحقيقة، حين يرون أنه ينفي نفياً قاطعاً أن يكونَ هذا القرآن بشرياً، وهذا هو المنهج العلمي والطريق السليم لمعرفة الحقيقة في هذا المجال، وقد سلكه منصفون فوصلوا إلى الحق ـ كما سبق ـ.

أما ما في الوحي المحمدي من مشابهة ما ذكره من قصص، لما هو مذكور في كتب اليهود والنصارى، الذي جعله المستشرقون دليلاً على استمداده منها وركبوا الصعب والذلول من أجل إثبات صلة محمد ﷺ ـ بأحدٍ من النصارى واليهود واستفادته منهم، هذا التشابه هو في حقيقته دليل علي صدق نبوته ـ ﷺ ـ وأن ما جاء به من عند اللّه، الذي جاء من عنده موسى بالتوراة وعيسى بالإنجيل، أي: على وحدة المصدر الإلهي؛ ولهذا كانت هذه المشابهة دليلاً مقنعاً للعقول الراشدة، بدل أن تكون وسيلةَ تشكيك.

ذكر ابن هشام في السيرة: أن النجاشي ـ ملك الحبشة ـ وكان نصرانياً سمع آيات القرآن يتلوها على مسمعه جعفر بن أبي طالب، فهتف قائلا: (إن هذا والذي جاء به عيسى ليخرج من مشكاة واحدة)[2].

---

(١) مناهج المستشرقون (١/٣٦).

(٢) سيرة ابن هشام (١/٣٥٩).

وفضلا عن هذا فإن هناك جوانب كثيرةً يتجلى فيها اختلاف جوهرى بين الوحي الذي جاء به محمد ﷺ من عند ربه، وما في كتب الأديان الأخرى.

من أبرزها كثيرٌ مما جاء في الجانب العقدي في كتب اليهود والنصارى، فقد خالف القرآن وصف اليهود الذات الإلهية بالفقر والشح، والمحاباة والنَّصَب.

قال سبحانه: ﴿ لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا ﴾[1] .

وقال سبحانه: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾[2] .

وقال تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ ﴾[3] .

وقال عزَّ وجلَّ: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ ﴾[4] .

قال المفسرون: إن هذه الآية نزلت تكذيباً لليهود في ادعائهم أن الله

---

(١) آية (١٨١) من سورة آل عمران.

(٢) آية (٦٤) من سورة المائدة.

(٣) آية (١٨) من سورة المائدة.

(٤) آية (٣٨) من سورة (ق).

خلق الكون في ستة أيامٍ ثم استراح يوم السبت[1].

كما خالف النصرانية في مبدئها العقدي القائم على التثليث، واعتقاد إلاهية عيسى ـ عليه السلام ـ ، وبنوته لله، قال سبحانه: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الذِيْنَ قَالُوْا إنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ ﴾[2].

وقال تبارك: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الذِيْنَ قَالُوْا إنَّ اللَّه هُوَ الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَم ﴾[3].

وقال تقدس: ﴿ ذَلِكَ عِيْسَى ابْـنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقّ الذِيْ فِيْه يمتَرُوْنَ مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ .. ﴾[4].

وقد بين سبحانه أن ما في تلك الكتب من أشياء، لا تتفق مع ما جاء به القرآن، ليست وحياً من عند الله، بل خطأ وقع بسبب تحريف الأحبار والرهبان طلباً للدنيا، وتقليداً للديانات الوثنية السابقة، والموجودة في أزمانهم قال سبحانه: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ عُزَيْرٌ ابنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيْحُ ابْـنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُـوْنَ قَـوْلَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ قَبْـل ﴾[5] .

ومن هنا، كان موقف القرآن من هذه الكتب موقف المهيمن المنتقد لما جاء فيها بصورة قويةٍ صريحةٍ، ففي قضيه التثليث ـ مثلا ـ: بيّن أنه مما

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٤/٢٢٩).

(٢) آية (٧٣) من سورة المائدة.

(٣) آية (١٧) من سورة المائدة.

(٤) الايتان (٣٤، ٣٥) من سورة مريم.

(٥) آية (٣٠) من سورة التوبة، وننبه هنا إلى أنه في مجال التشريع قد يختلف القرآن مع تلك الكتب ويكون نتيجة نسخ منه لما فيها وإن كان وحياً.

افترى على دين المسيح، ونزه عيسى عليه السلام عن أن يكون أمرَ به، أو دعا إليه قال سبحانه: ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَق إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ * مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِي وَرَبَّكُمْ .... ﴾[1].

وفي وضع الأحبار والرهبان التصورات والتوجيهات البشرية، ونسبتها إلى اللَّه، يكشف القرآن هذا الفعل وأهدافه المادية العاجلة، متوعداً مَنْ فعل ذلك بالعذاب؛ قال سبحانه: ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللَّه لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾[2] .

وكما أن التشابه يقتضي من العقل السليم أن يؤمن بصدق نبوة محمدٍ ﷺ، كذلك فإن مخالفة الوحي الذي جاء به محمد لما في تلك الأديان ـ مما خالفها فيه ـ يسوق العقل الحر من خلال النظر في هذا الاختلاف؛ إلى الاقتناع بأن ما جاء به محمد ﷺ هو الحق وقد عرفه من خلال هذا الطريق أناس فاقتنعوا به، فمنهم مَنْ أسلم مثل (آيتين دينيه[3] الفرنسي، ومنهم مَنْ

---

(١) الآيتان (١١٩، ١٢٠) من سورة المائدة. (٢) آية (٧٩) من سورة البقرة.

(٣) سمي نفسَه بعد الإسلام (ناصرَ الدين)، وهو رسامٌ فرنسيٌّ، أراد أن يتوج عمله الفني برسم صورة للَّه، فقرأ عنه في المسيحية فوجده عجوزاً متجعد الجبين، ذا لحية بيضاء مهملة، وقرأ عنه في اليهودية فوجده حية رقطاء تخاتل وتخادع، ثم تعلم العربية وقرأ عنه في القرآن الكريم فوجد أن الإسلام وحده هو الذي يعطي الفكرة المستقيمة عن الوجود الإلهي، أحداً صمداً لم يلد ولم يولد. انظر: أضواء على المسيحية (٥٢).

لم يسلم مثل: نظمي لوقا[1].

هذه إشارة إلى النظرات الزائغة للمستشرقين من ظاهرة الوحي عند محمد ﷺ[2]، وقد أشير كذلك إلى أنهم بدؤوا يدركون عدم سلامة مناهجهم، وضعف حيدتهم العلمية في هذا المجال، وأنهم كانوا خاضعين لتأثيرات متعددة، مما آل بدراساتهم إلى الإخفاق في خدمة العلم، والوصول إلى حقائق صحيحة.

وبما أن أرباب الفلسفة يهدفون إلى معرفة الحقيقة كما هي، ويتفقون على أنه لا يمكن للباحث أن يصل إلى الحقيقة إلا بسلوك المنهج العلمي، وأن لكل علم منهجه الخاص به، وأن الروح العلمية لازمة للفيلسوف في بحثه، هذه الروح المتمثلة بالموضوعية الخالصة المتحررة من الانفعالات العاطفية، والسلطات العرفية، والانصاف والتثبت.

لذا، فإن من أهم قواعد المنهج السليم الذي ينبغي على طالب الحق أن يسلكه في شأن نبوة محمد ﷺ قواعد ثلاث هي:

١- أن لا يتناولها من خلال أفكار، ومعتقدات راسخة في ذهنه بحيث يجعلها قواعد حاكمة، بل ينبغي عليه أن يفرغ عقله من كل ذلك،

---

(١) الذي يرى أن الديانة اليهودية ديانة جنس، والنصرانية ديانة روحية بحتة، وأن الإسلام هو الدين الشامل لكل شئون الحياة ولعموم الجنس البشري.
انظر: محمد، الرسالة والرسول ـ فصول: دين شعب (٥٣) ودين قلب (٥٧)، ودين للبشر (٦١).

(٢) ولطالب العرض والنقد الوافيين: الرجوع إلي الكتب التي تناولته بتوسع مثل: مناهج المستشرقين (١/٢١ ـ ٢٠٥)، والقرآن والمبشرون ـ لدروزة، والمستشرقون والإسلام.

فلا يبقى سوى العقل ومبادئه الضرورية، أي: العقل الفطري (المجرد)، الذي يستطيع بصفائه الوصول إلى الحقيقة بشكلٍ قاطع لا لبسَ فيه.

وقد دعا اللَّه الناس إلى ذلك المنهج، قال سبحانه: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ ... ﴾[1].

قال الزمخشري:(والذي أوجب تفرقهم مثنى وفرادى أن الإجتماع مما يشوش الخاطر، ويعمي البصائر ويمنع من الروية ومع ذلك يقل الإنصاف ويكثر الاعتساف ويثور عجاج التعصب ولا يسمع إلا نصرة المذهب[2].

٢- أن يأخذ مادة القضية التي يبحثها من مصادرها الصحيحة، ومن أهلها الذين رفعوا دعواها أمام الناس، وقدموا أدلتهم على إثبات حقيقتها، لتكون الدراسة متناولة للقضية في واقعها الحقيقي، ووضعها الصحيح، لا أن يأخذ الصورة التي وضعها البعيدون عنها لها من أعدائها الساعين لتشويهها، أو الجاهلين بها الذين يشكلونها في قوالبهم الفكرية، فتأتي كما أرادوا، لا كما هي في الواقع.

وإلى هذا نبه القرآن حين دعا الناس إلى طلب الحق بأنفسهم دون الإعتماد على أحكام الآخرين، أو تصوراتهم التي يشوبها الضلال والجهل.

---

(١) آية (٤٦) من سورة سبأ.

(٢) جار اللَّه الخوارزمي الزمخشري ـ الكشاف، عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل (٣/٢٩٤).

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِع مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ ﴾[1].

وقال سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾[2].

٣- أن يكون مستعداً للاعتراف بالحق الذي يصل إليه، وقبوله حتى ولو كان يخالف المعتقدات والأعراف، التي جرى عليها في حياته السابقة، فإذا لم يجد من نفسه استعداداً للاعتراف بصدق رسالة محمد ﷺ إذا وصل إليها من خلال منهجه العلمي؛ فإنه يكون كالذي يبني، ويسعى لهدم بنائه بيده، بل إنه ينبئ عن خلل منهجه الذي لم يقم على الموضوعية الخالصة، نظراً لعدم تجرده من الحكم المسبق الذي يسعى إليه، وهو : أنها باطلة وليست حقاً، فيكون متناقضاً مع نفسه في منهجه ونتيجته، كما وقع للمستشرق منتجمري وات، الذي قرر في دراسة له أنه لن يثبت حكماً إلا بدليل، وعند بحثه نبوة محمدٍ ﷺ أثبت أن محمداً لم يكن مخادعاً، ولا كاذباً، وأنه صادقٌ فيما جاء به، ولكنه أحس أن منهجه سيصلُ به إلى الاعتراف بنبوة محمدٍ ﷺ فقرر: (أن محمداً مخطئ في ظنه أن القرآن وحي يأتيه من الخارج بواسطة ملكٍ)[3].

هكذا بدون دليل أو تعليل، وبهذا (أوقع نفسه في ورطة إذا دعى الإلتزام بمنهج يقوده حتماً إلى نتيجة لا يريد الإلتزام بها)[4].

---

(١) آية (١٧٠) من سورة البقرة.

(٢) آية (٦) من سورة الحجرات.

(٣) مناهج المستشرقين (٢١/١). (٤) المصدر السابق (٢١٢/١).

* جمع القرآن وكتابته:

من الثابت بالتواتر أن القرآن كان مكتوباً في عهد النبي ﷺ حيث كان له ـ كما سبق ـ كتاب يبادرون إلى كتابة ما ينزل عليه فور نزوله وبلغ اهتمام الرسول ﷺ في حفظ القرآن وإبعاده عن اللبس أن نهى أصحابه عن كتابة الحديث خشية أن يلتبس بالقرآن، وفضلاً عن هذا فقد كان يحفظه الآلاف من المسلمين.

وحينما أمر أبو بكر[1] زيد بن ثابت بجمع القرآن في مصحف واحد، تتبعه زيد، فجمعه منها، ولم يكتب زيد في هذا المصحف آية واحدة لم تكن مكتوبة قبل ذلك.

لكن مع وضوح هذه القضية ـ كتابة الوحي في عهد النبي ﷺ فقد أثار المستشرقون شبها على نصوص القرآن ذاتها، في كتابتها، وجمعها، وقراءتها؛ فالمستشرق بلاشير ـ مثلا ـ : يشكك فيها وينتهي إلى أن الرسول ﷺ لم يكن يكتب كل ما نزل عليه، حيث يبقى احتمال الزيادة والنقصان من قبل من كتبوه بعد ذلك موجوداً.

ويعلل عدم كتابة الرسول للوحي وقت نزوله بتعلات غريبة منها: أن المسلمين كانوا في صراع مع يهود المدينة، الذين كانوا يسيطرون على

---

(١) الصديق، عبد الله بن أبي قحافة، خليفة رسول الله ﷺ ، النموذج الأعلى بعد رسول الله في فهم الدين والالتزام به، توفي رضي الله عنه سنة (١٣هـ).
انظر عنه في: الطبقات الكبرى (١٦٩/٣)، وفيات الأعيان (٦٤/٣)، الأعلام (١٠٢/٤).

وسائل الكتابة، وأن الرسول ـ كسائر العرب ـ لم يكن يفكر إلا في حاضره دون التخطيط للمستقبل.

وأبعد من هذا: تعليل كازانوفا، أن عدم اهتمام الرسول بكتابة القرآن وحفظه هو أنه كان يؤمن بأن الساعة ستقوم، قبل موته، بدليل أنه لم يعين خليفة له، ومن ثم فهو يرى أن آية: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إلا رَسُوْلٌ قَدخَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ... ﴾[1] وآية: ﴿ إنَّك مَيتٌ وإنَّهُمْ مَيِّتُوْنَ ﴾[2]: من اختراع أبي بكر.

ومما يوضح أن هذه نزعاتٌ عاطفيةٌ ذاتُ أهداف غير علمية، أن بلاشير نفسه قد تتبع كتبة الوحي في كتب الحديث حتى بلغ بهم أربعين رجلاً، ويعترف هو بورع وحيطة أعضاء اللجنة التي نسخت المصاحف في عهد عثمان، يقول: - (لا يسع أحداً الشك في عمق شعور أعضاء اللجنة بمسئوليتهم، ولئن فاتهم منهج البحث العلمي الذي لم يكن متيسرا لأحدٍ في عصرهم فلم يفتهم الإحتياط والورع)[3].

تدوين السنة:

بقي بعد ذلك أن نشير إلى أن المستشرقين تناولوا السنة النبوية بالمنهج السالف نفسه، بل بأبشع صوره الحاقدة المتعصبة، ومن أشهر هؤلاء: جولد زيهر وجوزيف شاخت، الذي وضع ـ كما يقول الأعظمي ـ نظرية خيالية متكاملةً لمنهج التشريع في الإسلام الذي يقوم على مصادر منها:

---

(١) آية(١٤٤) من سورة آل عمران.
(٢) آية (٣٠) من سورة الزمر.
(٣) مباحث في علوم القرآن (٨٠).

السنة النبوية، وقد اعتمد منهجه في بنائها على الكذب الصراح والاستنباطات المعكوسة والأحكام العامة(١).

وقد سلك هؤلاء في مجال السنة طريق تشويه سير رواة أحاديث الرسول ﷺ، وخاصة: المكثرين منهم من الصحابة ومن بعدهم ليسقطوا - بالتالي - مروياتهم، وكذلك نقد بعض الأحاديث التي قد تكون صحيحة عند المسلمين ليثبتوا بطلانها وبعدها عن أن تكون وحياً، ومنهجهم بتر النصوص، ومخالفة المجمع عليه، للوصول إلى الغاية التي رسموها لأنفسهم(٢).

وخلاصة القول:

أن دراسات المستشرقين للإسلام وللنبوة والوحي مجافيةٌ للمنهج الموضوعي السليم، وقائمةٌ على جهل، وتعصب، ومقرراتٍ سابقة، تساق الدراسة لموافقتها، ومن ثم: فهي لا تصلح أساساً يحكم من خلاله على هذا الوحي وتؤخذ منه صورته، لا في نتائجها ولا في مناهجها.

ولا غنى للباحث عن الحقيقة أن يطلب الحق بنفسه من مصادره في هذا الأمر، كما هو منهج الفلسفة والعلم في سائر الأمور.

---

(١) انظر: مناهج المستشرقين (٦٣/١).

(٢) انظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (١٩٧).

* المبحث الرابع: ما قدمه الوحي في ميادين المعرفة:

ـ عالم ما وراء الطبيعة[١]: هو أول ما اجتذب أفكار الفلاسفة من المباحث للنظر فيها، وهو المجال الذي هيمن عليها، فالفلسفة كانت ـ ولا تزال تساؤلاً عن الوجود، ومحاولة للإجابة عليه.

وحينما انفصل العلم الطبيعي عن الفلسفة، كانت الفلسفة هي الميتافيزيقيا لدى كثير من الفلاسفة، ولهذا وصفت الفلسفات التي تنكر الميتافيزيقيا ـ كالوضعية والمادية ـ باللافلسفة[٢].

ومع ما واجهته الفلسفة من صعوبات في تناول هذا المجال، وما مُنيت به من خذلانٍ خلال رحلتها الطويلة عبر القرون، إلا أنها ما زالت تجهد رواحلها بحثاً وتنقيباً، وسر ذلك: هو الإحساس الفطري العارم لدى النفس البشرية إلى ضرورة انطوائها على معرفة تطمئن إليها في تلك المسائل الكبرى، فإذا ما افتقدتها أصبحت قلقةً على فقدها، نزَّاعةً إلى تلمسها.

يقول بارتيلمي سانت هيلير: (هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقولنا ما العالم؟ ما الإنسان؟ من أين جاءا؟ من صنعهما؟ من يدبرهما؟ ما هدفهما؟ كيف بدءا؟ كيف ينتهيان؟ ... هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة؟.

هذه الأسئلة لا توجد أمةٌ ولا شعبٌ ولا مجتمعٌ إلاَّ وضع لها حلولاً

---

(١) وهو: ما يسميه الفلاسفة الميتافيزيقيا، كما سبق بيان ذلك.

(٢) انظر: مع الفيلسوف (٩٦، ٢٤١).

جيدةً، أو رديئةً مقبولةً أو سخيفةً)[1].

وإذنْ: فهذه الحاجة الفطرية الأصيلة هي سبب شغف الفلسفة بتلك المباحث، وبذل الجهود وراء مسائلها والتماس الحلول لها.

* **الفلسفة وما وراء الطبيعة:**

لكن ماذا قدمت الفلسفة في هذا المجال؟.

الذي لا مريه فيه أن الفلسفة قدمت في هذا الميدان تراثاً فلسفياً كبيراً ـ من الناحية الكمية ـ ، تناول كثيراً من المسائل التي تعاقب عليها الفلاسفة عبر العصور.

لكن المهم لدينا ـ هنا ـ: هو القيمة الفلسفية لهذا التراث في الوصول إلى الحقيقة والوقوف على الحل الصحيح لمسائل ما وراء الطبيعة، بما يسد حاجة الفطرة ويروى ظمأها.

والحق: أن الفلسفة لم تستطع تحقيق شيءٍ من ذلك رغم ذلك التراث الكبير، وأن ما انتهت إليه من حقائق لايعدو أن يكون بصيص نورٍ في دياجير مظلمةٍ واستجاباتٍ فطريةٍ لأحكام كلية، ينتهي إليها كل سليم الفطرة من بني البشر، وإنْ لم يتقن أدلتها الفلسفية.

ولهذا، فقد أعلنت الفلسفة ـ بتواضع ـ عجزها عن الانتاج المطلوب في هذا الميدان، وبما أن عماد الفلسفة في المباحث الميتافيزيقية هو العقل،

---

(١) محمد عبد الله دراز ـ الدين (٨٣).

فهذا يعني عجز العقل في هذا الميدان.

يقول ايما نوئيل كانت: (إن عقل الإنسان مركبٌ تركيباً يؤسف له، فإنه مع شغفه بالبحث في مسائل لا تدركها حواسنا لم يستطع أن يكشف عن معمياتها)[1].

وبما أن العقل هو مصدر المعرفة في هذا المجال، الذي لايوجد مصدر يعلوه؛ لذا فقد اتجه كثير من فلاسفة أوربا المعاصرة اتجاهاً خطيراً بسبب الانتهاء إلى ذلك المأزق الكبير.

هذا الاتجاه هو: اعتبار البحث في عالم ما وراء الطبيعة لغواً لا فائدة من ورائه، ولا معرفة فيه، لأن العقل حينما يتناوله بالبحث لا يقع على حدوس يطبق عليها مقرراته كالحدوس المتوفرة في عالم الطبيعة، ومن ثم: فمعرفته غير ممكنةٍ.

فضلاً عن هذا، فإن التاريخ أثبت ـ كما يرى كانت ـ : أن الفلاسفة لم يتفقوا على شيءٍ من تلك المسائل، كما هو الحاصل بالنسبة للعلم الطبيعي[2].

---

(١) عبد الحليم محمود ـ أبحاث في التصوف (٣٣٣).

وانظر أقوالاً مثل ذلك في: مبادئ الفلسفة (٢٦).

(٢) هاتان هما حجتا كانت، الأولى النقدية، وهي: التي اعتمدها الوضعيون اليوم وحاربوا كل شيء ميتافيزيقي، مستندين إليها.

والثانية: هي الحجة التاريخية. انظر: مع الفيلسوف (٢٥٢).

وكانت نهاية المطاف قيام الفلسفة الوضعية المحاربة لعالم ما وراء الطبيعة، والموصية بالركون إلى العلم الطبيعي، والانقطاع إليه، مبتعدة قدر جهدها عن السفسطة والوهم المتمثلة في الميتافيزيقيا كما يرى هيوم(١).

وبعد، فهل حقق العلم المادي إشباع تطلعات البشرية؟ فلم تبحث عن شيء وراءه، وهل تم فناء الديانات بتقدم هذا العلم؟ ــ كما كان يتنبأ أوجست كونت، ونسي الناس الميتافيزيقيا ومسائلها؟؟.

واقع الحال: أن العلم المادي بدلا من أن يسوق الناس إلى تلك النتيجة المتوقعة،سار بهم عكس ذلك تماماً، وألهب فيهم شوق التطلع إلى ما وراء عالمه من مجاهيل، يحس الإنسان بأنه مربوط بعوالمها، ومن ثم صارهذا العلم داعيةً إلى الايمان بذلك العالم، وموجوداته، وأعظمها خالق الوجود(٢).

بل، إن مؤسسي الوضعية ودعاتها قد انتهوا إلى ذلك من حيث يشعرون أولا يشعرون، **وإيمانويل كانت** الذي استبعد الميتافيزيقيا محتجاً بحجتيه النقدية، والتاريخية، يعود فيقول: (ليحاول الفكر الإنساني أن يتوقف نهائيا عن الأبحاث الميتافيزيقية، فذلك ما لا يمكن أن يتوقعه أحدٌ، كما لا يتوقع أن يرانا لكي لا نتنفس ــ دائما ــ هواءً فاسداً أن نفضل أن

(١) انظر: مع الفيلسوف (٢٥١).

وانظر: (٢٧٣) من الكتاب نفسه، لترى مدى الحرب والسخرية التي شنها الوضعيون ضد الميتافيزيقيا، وحسبك أن تعلم أن من عناوين كتبهم وبحوثهم:

(دحض الميتافيزيقيا) (استئصال الميتافيزيقيا) (خرافة الميتافيزيقيا...).

(٢) وقد خرجت في هذا كتب مثل: (العلم يدعو للإيمان) ــ لكريسي موريسن.

نتوقف تماما عن التنفس)[1].

أما كونت، الذي قضى بنهاية الدين، فقد تصوف آخر حياته، ووضع ديناً جديداً، وبدأ يفصّل تعاليمه وطقوسه، لولا أنه عاجله الجنون، والموت قبل إتمامه.

وليتريه، الذي حصر نفسه بالعلوم الطبيعية، كانت نتيجة إيغاله فيه إحساسه بأنه محوط بأسرار الكون وآياته، مما جعله يقف أمامها وقفة الخاشع الناسك المتأله[2].

نحن إذن: بين إنكار وإقرار، رفض ثم قبول، فهل هذه الأحكام المتناقضة تصب على موطنٍ واحد؟ كما هو ظاهر الأمر، ومقتضى النتائج التي وصلنا إليها، أو أن الأمر أبعد من ذلك؟.

النظر في هذه المسألة يرينا أن سبب رفض الوضعية للميتافيزيقيا آتٍ من إثبات عجز المصدر الموكولة إليه مباحثها عن تحقيق شيء يقيني فيها، فالنقد منصب على هذه القضية، ولما كان مقرراً لديهم أن لا مصدر للمعرفة يُعتمد في هذا الميدان بعد إفلاس العقل، فقد انتهوا إلى اليأس من الوصول إلى شيء يقيني عن هذا العالم.

أما الاعتراف والاتجاه: فإنه منصب على عالم ما وراء الطبيعة ذاته ـ بغض النظر عن مصدر معرفته ـ ذلك أن غريزة التدين لم تلبث أن نزعت بالإنسان المستكين إلى عالم الحس وحده إلى الاهتمام بما فوق الطبيعة،

---

(١) مع الفيلسوف (٢٥٨).

(٢) انظر: الدين (٩٤).

واللجوء إليه كما أن العلم الطبيعي نمّى هذه الغريزة المبنية على طلب الغيب المجهول (فكل باب جديد يفتحه العلم من دلائل عظمة هذا الكون وامتداده،ينفتح معه أفق أوسع للسؤال عما وراءه من مجهولات)[1]، هي بالطبع أهم منه، بحكم عدم انكشافها من جانب، واعتقاد عظمتها التي تفوق ما شاهد، لكون هذه من آثارها من جانب آخر.

هنا يمكن الجمع بين فلسفتي **ايمانويل كانت**، الذي يرفض في أحدهما الاتجاه نحو الميتافيزيقيا، لأن البحث فيها لا جدوى من ورائه وبين فلسفته يقرر فيها عدم قدرة العقل البشري على التخلي عن البحث في ما وراء الطبيعة.

فيكون النقد موجها نحو العقل وحركته في مجال ما وراء الطبيعة لأنه أثبت عقمه ـ مستقلا ـ فيها[2].

والاعتراف بالتطلع البشري الضروري إلى ذلك العالم والشعور بحاجته إلى معرفة أسراره.

هنا ونحن في دائرة الفلسفة الأوربية، نعود إلى **ديكارت** لنراه تقدم خطوة أكثر من **كانت**، فقرر أن قضايا ذلك العالم لا يمكن العلم اليقيني بها إلا بنعمة الهية خارقة للطبيعة[3].

---

(١) الدين (٩٠).

(٢) العقل يصل ـ حتى بدون الوحي ـ إلى معرفة بعض الأصول كوجود الله مثلا، لكنه لا يستطيع مستقلا وضع تصور صحيح لمسائل العقيدة وضبطه.

(٣) انظر: مشكلة الفلسفة (١٩٢).

والحق، أن النعـمة قد أُسديت من الـله للبشريـة، متمثلـةً بالوحي الذي أنزله عـلى محمـدٍ ـ ﷺ ـ ، والذي قـدم جمـيع مـا يتطلـع إليه الإنـسان ويحتاجه في حيـاته، وما بعدها، في أمر العقيدة ومسائـل ما وراء الطبيعة، مفصلة مبينة.

*** ما وراء الطبيعة في الوحي المحمدي:**

يقسم الـعلماء المسلمـون الذين بحثوا في هـذا المجال العقيـدة التي جاء بها الوحي المنزل على محمد ـ ﷺ ـ إلى قسمين:

الأول: المسائل.

الثاني: الدلائل.

المسائل:

طَرَقَ الوحيُ جـميع موضـوعات الميـتا فيـزيقيا مـوضحاً مـا يحتـاجه الإنسان بشأنها، بياناً لواقعها أو غايتها، أو علاقة الإنسان بها.

وتُمثّل هذه المبـاحث جزءاً كبيـراً من الوحي، وتحتل مـركز الثقل فـيه، بصفتها القاعدة التي تقوم عليها حياة المسلم كلها.

يقول **ابن تيمية** في هذا: (ما من مسألةٍ من المسائل الكلامية والفلسفية التي خـاض فيها الخـائضون في العـصور التـالية إلا وكانت أوضـحت في القرآن، فقد أمدَّ المسلمين بتقريـرات وبياناتٍ عن الذات الإلهية، وصفاتها، ومسائل الـتوحيد، والنبوات واليـوم الآخر، والإنسان بدء خلقه ومـصيره،

موقفه من الكون... وعن حقائق عالم الغيب ـ كالملائكة والجن ـ)[1].

وسأورد نماذجَ لبعض هذه المسائل:

ـ * جاء في قضية الألوهية قوله سبحانه:﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ و الأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيْثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ ﴾[2].

وقال سبحانه: ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ* وَلَمْ يَكُن لَهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾[3].

ـ * وعن الإنسان قال سبحانه مبيناً أصله:﴿ وَإِذْ قَاْلَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَاْلِقٌ بَشَراً مِنْ طِيْن ﴾[4]. ﴿ وَإِذَا قَاْلَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّيْ خَاْلِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَاْلٍ مِنْ حَمَأٍ مَسْنُوْنٍ ﴾[5].

وقال مبينا الحكمة من وجوده: ﴿ وَإِذْ قَاْلَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّيْ جَاْعِلٌ فِيْ الأَرْضِ خَلِيْفَةً ﴾[6]. ﴿ وَمَاْ خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالانْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُوْنِ ﴾[7].

ـ * وفي حكمة خلق هذا الكون وعلاقة الإنسان به: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ

(١) قواعد المنهج السلفي (٤١).

(٢) آية (٥٤) من سورة الأعراف.

(٣) سورة الاخلاص.

(٤) آية (٧١) من سورة (ص).

(٥) آية (٢٨) من سورة الحجر.

(٦) آية (٣٠) من سورة البقرة.

(٧) آية (٥٦) من سورة الذاريات.

مَاْفِي السَّمَوَاتِ وَمَاْفِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾(1).

ـ * وفِي مصير هذا الكون ونهايته يقول سبحانه: ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ نَفْخَةٌ وَاْحِدَةٌ * وَحُمِلَتِ الأَرْضُ وَالْجِبَاْلُ فَدُكَّتَاْ دَكَّةً وَاْحِدَةً * فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاْقِعَةُ * وَاْنْشَقَّتِ السَّمَاْءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاْهِيَةٌ * وَاْلْمَلَكُ عَلَى أَرْجَاْئِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَاْنِيَةٌ ﴾(2).

ـ * وفيما يكون بعد انتهاء هذه الحياة، يقول سبحانه، مبينا قيام الحياة الأخرى:

﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوْاْ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّاْرِ ﴾(3).

ـ * ويقول مبينا الحكمة من قيام الحياة الآخرة: ﴿ وَأَقْسَمُوْاْ بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لاَيَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوْتُ بَلَى وَعْداً عَلَيْه حَقّاً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُوْنَ * لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُوْنَ فِيْهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْاْ أَنَّهُمْ كَاْنُوْاْ كَاذِبِيْنَ ﴾(4).

ـ * كما ذكر الوحي بعض العوالم الغيبية المحيطة بالإنسان، أو ذات العلاقة به، فبيّن أن الملائكة ﴿ لاَ يَعْصُوْنَ اللَّهَ مَاْ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَاْ يُؤْمَرُوْنَ ﴾(5).، وأن مقرهم السماء وقد ينزلون إلى الأرض:

(1) آية (13) من سورة الجاثية.

(2) الآيات من (13) حتى (17) من سورة الحاقة.

(3) آية (48) من سورة ابراهيم.

(4) الآيتان: 38، 39 من سورة النحل.

(5) آية (6) من سورة التحريم.

﴿ وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلاَّ بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾[1]. وأنهم يسجلون أعمال الإنسان ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَاماً كَاتِبِينَ * يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴾[2].

ويقبضون أرواح الخلائق:﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لاَ يُفَرِّطُونَ ﴾[3].

وذكر الجن فبين أنهم مخلوقون من لهب النار الخالص من الدخان: ﴿ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾[4] وأنهم يروننا ونحن لا نراهم ﴿ إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ ﴾[5] وسوى هذا كثيرٌ.

وقد امتاز منهج الوحي عن منهج الفلسفة في دائرة المسائل: بأنه راعى فيما قدمه الطبيعة البشرية المتلقية لهذه المسائل من حيث: قدرتُها على إدراكها وفهمها، ومن حيثُ حاجتُها في أمور دينها ودنياها.

ـ **فمن الحيثية الأولى**: لم يجعل الوحي تعريفه بالأشياء قائماً على منهج البحث في الماهيات، وتحليل كنهها، لأنها مما يعز على الإدراك البشري الوصول إليه، خصوصاً وأنه في ميدان العلم الغيبي.

بل: نهج في ذلك تقرير وجودها، والتدليل عليها بآثارها ومظاهرها[6]

---

(١) آية (٦٤) من سورة مريم.

(٢) الآيات: ١٠، ١١، ١٢ من سورة الانفطار.

(٣) آية (٦١) من سورة الأنعام.

(٤) آية (١٥) من سورة الرحمن.

(٥) آية (٢٧) من سورة الاعراف.

(٦) وهذا هو مبلغ العلم المعاصر رغم خطواته الكبيرة وكونه يبحث في المادة الخاضعة له، يقول آرثر أدنجتن (١٩٤٤م): (نجد لكل شيء صورة ذات وجهين، أحدهما ملحوظ والآخر صورة فكرية، لا سبيل لمشاهدتها بأي ميكروسكوب أو تلسكوب). الإسلام يتحدى (٤٥).

ولهذا كان الوحي يصرف عقول الناس عن الإغراق في بحث ماهيات الأشياء مما لا يعود على هذه العقول إلا بتبديد الطاقة والجهد العقيم، يقول سبحانه ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾[1].

ويقول سبحانه في المشيئة الإلَهية، وكيفية تعلقها بالخلق: ﴿ قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلاَمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴾[2].

ـ ومن الحيثية الأخرى: اتجه الوحي في ذكر ما جاء به من قضايا ميتافيزيقية إلى الجانب العملي، في علاقة الإنسان بها، دون الانقطاع إلى المسائل النظرية البحتة، التي لا يفيد الإنسان من معرفتها في دينه ودنياه شيئاً.

فهو حينما يتحدث عن الذات العلية وصفاتها: يرشد إلى إحاطتها بالإنسان وهيمنتها عليه، وعلى آثار هذه الصفات في حياته، وحينما يتحدث عن الملائكة يبين مهمتهم المتعلقة بالإنسان من حيث تسجيل أعماله، وتأييده في سبيل الحق، وقبض روحه...

وحينما يتحدث عن اليوم الآخر، وأموره الغيبية، يركز على بيان مسؤلية الإنسان في ذلك اليوم.

---

(١) آية (٨٥) من سورة الإسراء.

(٢) آية (٤٠) من سورة آل عمران.

ـ يقول سبحانه: ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾(١).

ـ ويقول: ﴿ فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى * وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾(٢).

والوحي بهذا يختلف عن الفلسفة التي لم تراع هذين الأمرين:

ـ فأوغلت في بحوثٍ لا طاقَة للعقل بها، لأنها تعلو مداركه، مما اضطرها إلى أن تخضع المسائل الغيبية لقوانين الطبيعة، فتقيسها عليها، كما فعل بعض الفلاسفة؛ كأفلوطين وغيره، في بحثهم كيفية تعلق عمل الخالق بالمخلوقات، فقاسوه بالإنسان مع أن هناك فارقاً شاسعاً بين الخالق والمخلوق، والله لا تُضرب له الأمثالُ، فلا يُقاس بالبشر(٣)، كما أخطأ المتكلمون من المسلمين الذين قاسوا صفاتِ الله على صفات المخلوقين فصاروا يرون بعض الأعمال واجباً عليه، وبعضها حسناً أو جائزاً، وفق المعايير البشرية(٤).

ـ كما أن الفلسفة حصرت غايتها من بحوثها الميتافيزيقية في المعرفة فقط، دون نظرٍ إلى الجانب العملي، لذا لم تستطع الفلسفة أن تعطي الإنسان سوى (فكرةٍ جافةٍ ترتسم في صورةٍ جامدة(٥).

---

(١) آية (١) من سورة المجادلة. (٢) الآيات: (٣٧ ـ ٤١) من سورة النازعات.

(٣) انظر: سيد قطب ـ خصائص التصور الإسلامي (٥٧).

(٤) انظر: عبد الستار الراوي ـ العقل والحرية (٣٥٨). وكذلك: طبقات الشافعية لتاج الدين السبكي (٢/٢٤٥).

(٥) العقيدة في الله (٣٣).

وهذا ما جعل مصير الفلسفة الميتافيزيقية الانعزال عن حياة الناس والمراوحة بين عقول أصحابها وكتبهم دون تأثيرٍ فاعلٍ في حياة البشرية.

وتبعا للحيثية الثانية: فقد قدم الوحي للإنسان هذه المسائل بتفصيل شاملٍ يعطيه معرفةً وافيةً وتصوراً واضحاً لتنشر العقيدة ظلالها على كل جوانب حياة المسلم.

* فقد ذكر الوحي لله عدداً من الأسماء التي تتضمن صفاتٍ متنوعةً، كما وصف المولى نفسه في هذه الوحي بكثيرٍ من الصفات: كالسمع والبصر ونحوها.

وحينما تناول اليوم الآخر: بينّ ما في ذلك اليوم من حشرٍ ونشرٍ وعرضٍ وحسابٍ، ووزن أعمالٍ، وجنةٍ ونارٍ،.. وغير ذلك.

خلافاً لمنهج فلسفة الميتافيزيقيا، التي لم تصل إلا إلى تصورات مجملة وأفكار مجردة، بل: إنهم يجعلون ذاك غايتهم، لأنهم يرون أن المعرفة كلما أمعنت في التجريد أدى ذلك إلى قرب العقل من الوقوع على الحقيقة كما هي، لأن الحقائق ـ عند العقليين ـ قضايا مثاليةٌ، وأفكارٌ، أما الوجود الخارجي فهو: أعراضٌ تتجلى من خلاله تلك الحقائق.

وحينما نَحَاَ بعض المتكلمين هذا المنحى الفلسفي، وسعى إلى معرفة الله عن طريق السلب[1]، انتهى بهم الأمر إلى الإيمان بوهمٍ لا وجود له.

---

(١) بأن يقولوا: إن الله ليس بجسم ولا جوهرٍ ولا عرضٍ ولا في جهةٍ وليس بالطويل ولا القصير ولا الأحمر ولا الأسود، مما هي في زعمهم صفاتٌ خاصة بالمحدثات فيجب نفيها عنه لا نتفاء المماثلة بينه وبين المحدثات. انظر: الرسالة التدمرية (١١، ٤١).

* **الدلائل:**

حينما عرض الوحي أصول العقيدة الإسلامية، أعطى العقل البشري منهج التحقق منها، والاقتناع بها، وسلك به السبل الموضوعية الموصلة إلى الحق، اعتماداً على عقله المجرد، حتى يقتنع بها ويفهمها، ويتفاعل معها في حياته.

وقد ظن أناس من الفلاسفة وغيرهم أن الوحي اكتفى في تناوله مسائل العقيدة بالخبر المجرد، واعتمد على العاطفة بأسلوبٍ شعريٍ، في حمل الناس على الإيمان بها تاركاً الأدلة العقلية والمحاورة الفكرية[١].

ولكن الحقيقة خلاف ذلك، فقد قدم الوحي دلائل عقلية على ما جاء به من مسائلَ بأسلوبٍ محكمٍ وبرهنةٍ قاطعةٍ، مرتكزاً إلى المبادئ الفطرية في الإنسان دون ما أُضيف إليها مما يشكل عائقاً في وجه الوصول إلى الحق[٢]، وهو ما لا تتحاشاه الفلسفة في مناهج بحثها.

يقول الإمام الزركشي[٣] في هذا: ـ (وما من دلالةٍ وتقسيم وتحديدِ شيءٍ من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتابُ الله قد نطق به، لكن أورده على عادة العرب، دون دقائق أحكام المتكلمين)[٤].

---

(١) انظر: أبا الوفاء الغنيمي التفتازاني ـ دراسات في الفلسفة (١٧).
وبهذا قال فلاسفة أقدمون، حينما جعلوا أسلوب القرآن خطابيا شعرياً لا يعتمد على البرهان. انظر: الرد على المنطقيين (٤٤١).

(٢) ولعل اصطناعَ منهج الشك الحديث نزوعٌ إلى منهج القرآن المتسق مع الفطرة الإنسانية.

(٣) محمد بن بهادر، أصولي من كبار علماء الشافعية، ألف كتباً في علوم مختلفة توفي عام (٧٩٤ هـ). رحمه الله. انظر: شذرات الذهب (٦/٣٣٥)، الإعلام (٦/٦٠).

(٤) محمد بن بهادر الزركشي ـ البرهان في علوم القرآن (٢/٢٤).

وليس للعرب منهجٌ فكريٌّ كالمنطق اليوناني بمقدماته، وقضاياه. فمراده بعادة العرب: هو الاستدلال، بناءً على مقتضيات الفطرة بحكم أنهم أمةٌ أميةٌ.

ولعل في ذكر بعض النماذج للأدلة التي ساقها الوحي لإثبات حقيقة ما يدعو إليه من أصول الدين توضيحا لهذا الأمر:

١ - دليل الاختراع:

وقد دلل به الوحي على وجود الله ـ سبحانه وتعالى ـ، وربوبيته ومن أبرز الآيات الواردة بهذا الدليل قوله تعالى في سورة الطور: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَا يُوقِنُونَ﴾[١].

ولقد بلغ من تأثير هذا الدليل بهذا الأسلوب القرآني: أن جبير بن مطعم[٢] كان ماراً ذات مساء ـ ولما يزل كافراً إذْ ذاك ـ، فسمع رسول الله ﷺ يقرؤها في صلاة المغرب، قال جبير: (فكاد قلبي يطير)[٣].

٢ - دليل التمانع:

وقد ساقه القرآن لإثبات وحدانية الله ـ سبحانه ـ عن طريق الاستدلال بانتظام الكون وسلامته من الاختلال والتصادم مما يدل على أن

(١) الآيتان (٣٥، ٣٦) من سورة الطور.

(٢) صحابي من سادات قريش وعلمائهم، بالأنساب، توفي رضي الله عنه سنة (٥٩ هـ). انظر: الأعلام (١١٢/٢).

(٣) انظر: تفسير ابن كثير (٢٤٤/٤).

مدبره واحدٌ، وقد يُسمى هذا الدليل بقياس الخلف، ومنه قوله سبحانه: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾(1).

وقوله: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾(2).

٣ - أدلة إمكان البعث:

ساق الوحي عدداً من الأدلة التي يبرهن بها على أن البعث الذي استبعد المشركون احتمال وقوعه استبعاداً كبيراً ـ كما ذكر القرآن عنهم ـ: ﴿ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ ﴾(3). داخلٌ في دائرة الإمكان العقلي والواقعي. ومن ذلك:

ـ قوله سبحانه: ﴿ وَيَقُولُ الإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيّاً * أَوَلاَ يَذْكُرُ الإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً ﴾(4). فإعادة الشيء أهون من بدئه ولما كان سبحانه قادراً على بدء خلق الانسان كان بطريق الأولى قادراً على إعادته.

---

(١) آية (٢٢) من سورة الأنبياء.

(٢) آية (٩١) من سورة المؤمنين.

وتقرير هذا الدليل عند علماء الكلام: (لو كان في السموات والأرض إلهٌ غير الله لتنازعت الإرادتان بين سلب وايجاب فأدى هذا التنازع إلى فسادهما لتناقض الإرادتين، ولكنهما صالحان غير فاسدين فبطل ما يؤدي إلى الفساد، فثبتت الواحدانية).

زاهر الألمعي ـ مناهج الجدل في القرآن (٧١).

(٣) آية (٣) من سورة (ق).

(٤) آية (٦٦) من سورة مريم.

ـ وقوله سبحانه: ﴿ وَقَالُواْ أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لاَّ رَيْبَ فِيهِ ﴾[1].

وهو من قياس الأولى، أيضاً ـ ، فإذا كان الله قد خلق السموات والأرض وما فيهما من حياةٍ وأحياءَ، فإن قدرته علىٍ خلق الإنسان الذي يمثل جزءاً منها مما يدخل في دائرة الإمكان بطريق الأولى.

وخلاصة القول: أن الوحي لم يقدم ما جاء به من أصول العقيدة أخباراً مجردةً، بل قرنها بالأدلة العقلية المستقيمة التي تختلف عن أدلة الفلاسفة في أسلوبها ومنهجها.

فأدلته: (تجمع بين العمق والوضوح والدقة، اقرأ قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[2]. وانظر كيف يكون الاستدلال والتهويل والاستعظام في هذه الكلمات القليلة، بل الدليل نفسه جامعٌ بين عمق المقدمات اليقينية ووضوح المقدمات المسلمة، ودقة التصوير لما يعقب التنازع من الفساد الرهيب، فهو برهانٌ خطابيٌ وشعريٌ معاً، وهذا ما لا نجده في كتب الحكمة النظرية)[3].

ولعل هذا الأسلوب هو الذي جعل بعض أولئك الفلاسفة يتصورونه كتاب عاطفة شعريةٍ، لأن أدلته لم تأت على نسق الأدلة الفلسفية المجردة الجافة.

---

(١) الآيتان: ٩٨، ٩٩ من سورة الإسراء.

(٢) آية (٢٢) من سورة الأنبياء.

(٣) النبأ العظيم (١١٦).

كما تختلف في منهجها حيث تنطلق بالإنسان من الوقائع المحسوسة التي يعيشها، ولا يماري فيها إلى آفاق العلم الإلهي، خلافاً للفلسفة التي حصرت مباحثها في القضايا الفكرية والحقائق المجردة، بدءاً وغايةً.

والعلم اليوم يعود إلى منهج القرآن، فالدراسات الطبيعية بما تكشفه من أسرار الكون، وعجائب الخلق: تدلُّ على الخالق وتولد الشعور بعظمته وجليل صفاته، بما لم تستطع الفلسفة النظرية تحقيقه في أيٍ من عهودها القديمة أو الحديثة.

* **العلماء بين الفلسفة والوحي:**

لقد دفع انبهار بعض المسلمين في العصور الأولى بالفلسفة اليونانية، إلى تصور أن العلم اليقيني والوصول إلى الحق الموثوق بصدقه لا يمكن بدون تلك الفلسفة ومناهجها المنطقية؛ فأدى بهم ذلك إلى الانجراف فيها بعيداً، والبلوغ في معارفها شأواً كبيراً جعلهم من فحولها.

ولما تحقق لبعضهم أن المعرفة التي تحققها الفلسفة في ميدان العلم الإلهي وما وراء الطبيعة لا تتجاوز الحيرة والضياع بين متاهات الأدلة العقلية، وقوداحها والشبهات المتولدة بين ثناياها، رجع هؤلاء إلى الوحي، وأعلنوا أنه لا طريق إلى الحق الذي يقتنع به العقل ويطمئن إليه القلب إلا بالوحي الصادق؛ مِنْ هؤلاء: الإمام أبو حامد الغزالي، الذي قال بعد دراسة للفلسفة واعجاب بمنطقها:

(وأما منفعته ـ أي: علم الكلام ـ فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق

ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات، فليس فيه وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكبر من الكشف والتعريف)[1].

ومنهم: أبو عبد الله الرازي، والشهرستاني[2] والجويني، وأبو الحسن الأشعري[3] [4]، الذي عاش على الاعتزال أربعين سنةً ثم رجع عنه إلى مذهب السلف.

*** ميدان الشريعة:**

هو الميدان الذي نظم فيه الوحي منهج السلوك الذي يتبعه الإنسان في حياته ليحقق الغاية من وجوده على أكمل وجه، سواء كان هذا السلوك:

ـ عبادة يتصل من خلالها بخالقه.

ـ أو تعاملاً بينه وبين الآخرين من حوله من الناس.

ـ أو سعياً في الأرض وتسخيراً لما فيها لمصالحه.

---

(١) أبو حامد الغزالي ـ إحياء علوم الدين (١/٩٧).

(٢) محمد بن عبد الكريم من متفلسفة علماء الكلام، له كتب في العقائد والتفسير وغيرها. توفي عام (٥٤٨ هـ).
انظر: وفيات الأعيان (٤/٢٧٣)، الأعلام (٦/٢١٥).

(٣) علي بن اسماعيل، كان معتزليا ثم ترك الاعتزال ورد على المعتزلة، كتب في العقيدة كتباً ورسائل، توفي سنة (٣٠٤ هـ).
انظر: شذرات الذهب (٢/٣٠٣)، الأعلام (٤/٢٦٣).

(٤) انظر شيئاً من أخبارهم وأقوالهم في: درء تعارض العقل والنقل (١/٥٦).
و: محمد مصطفى حلمي ـ منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين (١٩٦).

وسأتناول في هذا الميدان مسألتين:

الأولى: السبب الذي تكفل الوحي لأجله بالتشريع، ولم يكله للمصادر البشرية:ـ

ويتمثل هذا في أن المصادر البشرية عاجزةٌ عن وضع ذلك المنهج لفقدها العناصر الرئيسة التي لابد من توفرها في المصدر المتصدي لهذا الأمر حتى يحققه على الوجه الأكمل، ومن أبرز هذه العناصر:ـ

١ – العلم المحيط بالإنسان: لأن الإنسان هو الطرف ذو الصلة القوية بهذا المنهج، إذْ هو المنفذ لذلك التشريع، ومن ثَمَّ: فلابد أن يقوم هذا التشريع على معرفة كاملةٍ بتركيبه، وطاقته، وعناصره الروحية، ومشاعره، وعواطفه، وفطرته، ونحو ذلك.

ولقد بذل الإنسان جهداً متواصلاً لكي يعرف نفسه، ويحيط بأبعاد تكوينه منذ فلسفة سقراط، الذي ركز جهد الفلسفة في زمنه في البحث في الإنسان(١).

كما أن التقدم العلمي المعاصر ساهم في هذا المضمار بما توصل إليه من وسائل مساعدةٍ. ولكن هذا الإنسان بقي عصياً على هذه الجهود أن تبلغ أغواره وتسبر كامل حقيقته، وإنْ اكتشفت في جانبه المادي بعضاً من الحقائق النافعة، أما جانبه المعنوي: فإنه ظل متعالياً عن قدرة المصادر البشرية أن تحيط به علماً؛ بحكم عدم خضوعه للتجربة والملاحظة المباشرة

---

(١) انظر: مبادئ الفلسفة (٣٣٠).

والقياس الاستقرائي.

ولقد أبرز هذه الحقيقةَ العلماءُ الذين اهتموا بدراسة الإنسان، وملاحظته فانتهوا إليها من مثل العالم المشهور: الكسيس كارليل، في كتابه (الإنسان ذلك المجهول)، الذي قال بعد استقراء لكل ما كتبه الفلاسفة والشعراء، والعلماء عن الإنسان وبعد دراسة شخصية: (واقع الأمر أن جهلنا بأنفسنا مطبقٌ؛ فأغلب الأسئلة التي يلقيها على أنفسهم أولئك الذين يدرسون الجنس البشري تظل بلا جواب، لأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنة ماتزال غير معروفة)[1].

٢ - معرفة حقيقة الخير والشر:

لاريب أن العقل البشري الذي لم تمسخ فطرته يستطيع معرفة الحسن والقبح والخير والشر بصورة إجمالية.

فحسن العدل والصدق وقبح الكذب والظلم بهذا الإجمال مما تدركه فطرة الإنسان، ولكن المعرفة التفصيلية للحسن والقبح في أفعال الإنسان وتصرفاته المتداخلة، في أوضاعٍ، وملابساتٍ مختلفة، مما تعجز عنه مصادر المعرفة البشرية والعقل منها، إذْ الفعل الواحد قد يدور عليه الحسن والقبح دوراتٍ متعددة بسبب اختلاف المحل أو الوقت، أو العلة الدافعة له، أو النتيجة المؤدي إليها بل قد يكون الفعل ذاته منطوياً على خيرٍ من جهةٍ وشرٍ من جهةٍ أخرى.

---

(١) الكسيس كارليل ـ الإنسان ذلك المجهول (١٧)، وانظر أيضاً: عماد الدين خليل ـ تهافت العلمانية (١٠٧).

ومن هنا جاءت التشريعات المستندة إلى مصدر بشري متناقضةً فيما بينها في تحديد قيم الأفعال حسناً وقبحاً، بل إنها لتحيل ـ أحيانا ـ الحسن قبيحاً والقبيح حسناً.

يقول الإمام أبو إسحاق الشاطبي: (والحق أن العقل قاصر الإدراك في علمه بالحسن والقبح، برهان ذلك: أهل الفترات فإنهم وضعوا أحكاماً على العباد بمقتضى السياسات لاتجد فيها أصلاً منتظماً، ولا قاعدةً مطردةً على الشرع بعد ما جاء، بل استحسنوا أشياء تجد العقول بعد تنويرها بالشرع تنكرها وترميها بالجهل والضلال)[1].

وفلسفة أوربا المعاصرة برهانٌ من الواقع، فإنها نتيجة فقدها الوحي ـ المعيار الحقيقي للقيم ـ اضطربت بين معايير بشريةٍ كالعقل الفردي، والجماعي والتجربة، ثم كفرت بها أخيرا، وانتهت إلى الحيرة ـ في الوضعية ـ لهذا أنكرت الأخلاق تماماً، كما يقول دنجل: إن القول بأن الأخلاق لا تقوم على العقل، ولا على التجربة، يجعلنا نسأل عن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق، ونقف أمام مشكلة: كيف يختار الإنسان بين سلوكين؟، ويجيب في يأس: ليس لدي حلٌ أقدمه.

وانتهت إلى النفعية التي جعلت معيار الحسن والقبح في الأفعال ما تحققه من نفع للإنسان، وهذا في (براجماتيه) (وليم جيمس)[2] [3].

---

(١) ابراهيم بن موسى الشاطبي ـ الاعتصام (٢/٣٢١).

(٢) وليم جيمس هو الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي، الذي يرى أن الحكم على الشيء بأنه حق أو باطل قائم على نفعه الذي يتحقق من خلاله، وهو المذهب البرجماتي. توفي عام (١٩١٠)م. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٤١٦).

(٣) انظر: أسس الفلسفة (٤٤٧).

٣ – علم مستقبل حياة البشرية:

الزمان: هو الوعاء الذي تجري فيه حركة الإنسان ولابد أن يكون التشريع لهذه الحركة قائماً على اعتباره وأن يرتكز هذا الاعتبار على علمٍ تامٍ به.

والمستقبل منه: غيبٌ مطويٌّ عن الإنسان، لايمكنه معرفته قبل وقوعه، إلا على سبيل الظن والتخمين، وافتراض الاحتمالات، ذلك: أن حياة الإنسان تمثل في جزءٍ كبيرٍ منها علاقة بالكون المحيطِ به، وفي جزءٍ آخرَ: علاقةً بالناس الآخرين، في أمورٍ ذات صلةٍ بالجانب المادي من الحياة، والكون، والحياة المادية للإنسان متغيرة، غير ثابتة، وأسراره تتكشف يوماً بعد يومٍ؛ مما يترتب عليه الحاجة إلى حلولٍ مناسبةٍ لهذه الأوضاع الجديدة.

والمصادر البشرية للمعرفة ليس باستطاعتها الكشف التام عن أسرار هذا الكون، ومعرفة صورته النهائية، أو النبوءة اليقينية بتطور أوضاعه، بناءً عليه: لن تستطيع هذه المصادر وضع شريعةٍ محكمةٍ تغطي أحداث الحياة بتنوعها وتجددها.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الأسباب، فبيَّن جهل الانسان بنفسه وبمستقبل حياته وحقيقة الخير والشر، كما أشار إلى ضعف الإنسان، وتأثره بالهوى والشهوة، مما يحجبه عن معرفة الحق دائماً.

يقول سبحانه: ﴿ وَيَسأَلُونَكَ عَنِ الرّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾[1]. ويقول: ﴿ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ

(١) آية (٨٥) من سورة الإسراء.

غَداً وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[1]. ﴿ لاَتَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً ﴾[2].

﴿ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً ﴾[3].

وفي مقابل المصادر البشرية التي لا تملك القدرة المستقلة على وضع منهج عمليٍّ للحياة البشرية بحكم افتقادها تلك العناصر الوحيُ الالَهي الصادرُ من علم الله ــ سبحانه.

ــ المحيط بالانسان وفطرته، وخصائص تكوينه، الذي خُلق عليه: ﴿ أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[4]. ﴿ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ﴾[5].

ــ وبالخير والشر والطيبات وغيرها، حقائقها، ووقائع الأفعال المتصفة بها ﴿ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَتَعْلَمُونَ ﴾[6].

ــ والمحيط علماً بمستقبل الحياة كلها، وما يستجد فيها بالنسبة للإنسان:

---

(١) آية (٣٤) من سورة لقمان.

(٢) آية (١) من سورة الطلاق.

(٣) آية (١٨) من سورة النساء.

(٤) آية (١٤) من سورة الملك.

(٥) آية (٣٢) من سورة النجم.

(٦) آية (٢٦٦) من سورة البقرة.

﴿ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَا تَغِيضُ الأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾(١). ﴿ قُلْ لاَ يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ ﴾(٢). ومنه غيب المستقبل.

ومن أجل هذا وغيره، فقد أنزل الله على رسله الشرائع التي تهدي الناس سبلَ حياتهم المختلفة، وتنظم علاقاتهم فيما بينهم وفيما بينهم وبين سواهم.

* المسألة الثانية: منهج الوحي في التشريع:

أحاط الوحي الذي جاء به محمد ﷺ بتشريعه جميع مجالات حياة الإنسان المختلفة:

ـ فحدد منهج الصلة بين العبد وربه وتوابعها.

ـ ونظم العلاقة بينه وبين الآخرين من بني جنسه، أو من المخلوقات المحيطة به في عالم الشهادة.

وقد تنوع منهج الوحي في التشريع في هذين الجانبين على النحو التالي:

* العبادات:

وهي التصرفات المحددة، التي شرعها المولى ـ سبحانه ـ لعباده ليتقربوا بها لله تمريناً عملياً لهم على الخضوع الكامل والدينونة الشاملة في

(١) آية (٨) من سورة الرعد.

(٢) آية (٦٥) من سورة النمل.

كل شئون الحياة.

ومنهج الوحي يتمثل في هذا المجال، بتحديد صور الأعمال المطلوبة تفصيلا، وأمرِ الله عباده بامتثالها، على ضوء ما وضع لهم، دون تصرف فيها بالزيادة، أو النقصان، أو التغيير، وقد وردت أدلة كثيرة تقرر هذه القاعدة، مثل قوله ـ ﷺ ـ في الحج: «خذوا عني مناسككم»[1]. وقوله ـ ﷺ: «مَنْ أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ»[2].

لهذا قرر علماء الشريعة قاعدة: أن الأصل في العبادات الحظر[3].

أي: أن حق إنشائها لله ـ سبحانه ـ دون سواه، فلا يجوز للمخلوقين أن يشرعوا فيها شيئا لم يأذن به الله.

كذلك، فإن الأصل في العبادات التعبد، دون اعتبار المصلحة اعتبارا يؤثر في العمل بها، لأن العبادات وإنْ كان في تشريعها مصلحةُ الانسان دنياً وأخرى، إلا أنه (لما كان الغالب عليها فَقْد ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوع إلى مقتضى النصوص فيها، كان ترك الالتفات أجرى على مقصود الشارع فيها)[4].

فكانت تعبديةً، والعلة المباشرة في تنفيذ المسلم لها: هو النصُّ، ولهذا

---

(١) انظر: مسند أحمد (٣/٣٣٧).

ورواه مسلم في صحيحه بلفظ (لتأخذوا مناسككم). (٢/٩٤٣).

(٢) انظر: صحيح البخاري (٣/١٦٧)، وصحيح مسلم (٣/١٣٤٣).

(٣) انظر: مجموع فتاوي ابن تيمية (٢٨/٣٨٦)، إعلام الموقعين (١/٣٤٤)، الموافقات (١/٢٨٥).

(٤) الموافقات (١/٢٠٠).

فالهدي في مكة ـ مثلا ـ مطلوبٌ برأسه، حتى لو فاضت اللحوم عن المحتاجين ولو كان المعتبر الأصل فيها المصلحة التي يقررها العقل البشري، لكان التصدق بالثمن في كثير منها أولى، ولكن الأمر هنا تعبديٌّ محضٌ.

* **المعاملات:**

وهي التي تتعلق بشئون الناس في حياتهم الاجتماعية، من اقتصاد وسياسة وغيرها، وهذا النوع من التصرفات يختلف عن الأول في أن الناس هم المنشئون له؛ فقد جاء الإسلام والناس يتعاملون بهذه الأنظمة، ومازالوا يحدثون ذلك تبعاً لتطور أوضاعهم المادية، ورقيهم الفكري في هذا المجال.

ومنهجي الوحي ـ في هذا النوع ـ وضع الأصول الكبار في كل مجال من هذه المجالات، وبيان ضوابطها وأحكامها، ثم جعلها تتحكم في هذه التصرفات قبولاً ورداً.

فالبيع بضوابطه المحددة في الشريعة: مباحٌ، والربا: عملٌ محرمٌ غير مقبول عند الله؛ هذان أصلان من أصول الاقتصاد، وباستطاعة الإنسان أن يوجد من صور المعاملات المالية التي تدر عليه ربحاً ماشاء، مراعياً مصلحته ثم يزنها بهذين الأصلين، وغيرهما من الأصول، فإنْ دخلت تحت الربا فهي محرمةٌ، وإنْ كانت من معاملات البيع فهي مباحةٌ.

ولهذا، الفارق بين هذين النوعين كانت تكملة القاعدة السابقة في العبادات، أن الأصل في المعاملات الإباحة[1].

(١) انظر: مجموع الفتاوي (٢٨/ ٣٨٦)، إعلام الموقعين (١/ ٣٤٤)، الموافقات (١/ ٢٨٥).

وفي مقابل التعبدية في العبادات: تأتي المصلحة المعينة، لتكون هي علة الأحكام المطبقة على هذا النوع من التصرفات، إذْ على ضوء ماقرره الشرع أو الاجتهاد من عللٍ ومصالحَ يكون دوران الأحكام.

هذا هو التقسيم الفقهي الذي جرت عليه عادة العلماء في مصنفاتهم وليس حاصراً ـ تماماً ـ لأنواع القسمين كلاً بقسمه، فهناك من الشئون المتعلقة بالتعامل بين الناس والتي تتناول سياساتهم ما يدخل في القسم الأول، مثل: المواريث والحدود الجنائية.

لذا نشير إلى تقسيم آخر، ربما يكون أكثر تحديداً في مجال بحثنا هو: تقسيم الأصوليين لأحكام الشريعة المتعلقة بأفعال المكلفين؛ فقد قسموا هذه الأحكام التي دل عليها خطاب الشارع إلى قسمين:

١- الأحكام التكليفية:

وهي المشتملة على الإيجاب والندب، والتخيير والكراهة والتحريم.

ففي قوله سبحانه: ﴿ أقيموا الصلاة ﴾[1]، إيجاب لأنه طلب فعل مع جزم. وفي قوله: ﴿ وأشهدوا إذا تبايعتم ﴾[2]: ندب، لأنه طلب فعل ليس معه جزم.

وفي قوله: ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾[3]: تحريم، لأنه طلب ترك معه جزم.

---

(١) آية (٧٢) من سورة الأنعام.

(٢) آية (٢٨٢) من سورة البقرة.

(٣) آية (٣٢) من سورة الإسراء.

والكراهة: ما جاء طلب ترك ليس معه جزم[1].

والتخيير: ما خيَّر الشارع فيه بين الفعل والترك.

والأفعال التي وقعت عليها هذه الأحكام الخمسة مطلوبة الأداء في الشرع بآحادها، وفق صيغة دلالة خطاب الشرع عليها.

٢- الأحكام الوضعية:

وهي الأحكام الواقعة على أفعال العباد، وتصرفاتهم، وحوادثهم، لا بِدَلالَةِ خطاب الشرع ـ كالسابقة ـ، بل: بأمور وضعها الشارع، تعرف عندها أحكامه، هذه الأمور هي العلة والشرط والسبب والمانع.

فالأحكام: توجد بوجود الأسباب والشروط، وتنتفي بوجود المانع، وانتفاء الأسباب والشروط.

فتبقى هذه الأمور التي وضعها الشارع دالة على أحكامه، يندرج تحتها كلُّ حادثٍ جديد في الحياة ليُطبق عليه حكم اللّٰه من خلالها.

قال في شرح الكوكب المنير، بعد ذكره أن الشارع نصب عَلَماً معرفاً لحكمه: (وإنما قيل ذلك لتعذر معرفة خطابه في كل حال، وفي كل واقعة، بعد انقطاع الوحي حذراً من تعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية)[2].

(١) الجزم وعدمه يعرف بقرائن تدل عليه من النصوص كالوعيد لمن ترك الصلاة أو فعل الزنا ونحو ذلك.

(٢) محمد بن أحمد (ابن النجار) ـ شرح الكوكب المنير (٤٣٤/١).

* **العلاقة بين الوحي والعقل في ميدان التشريع:**

مصدر التشريع للحياة البشرية بمختلف جوانبها ــ في الإسلام ــ هو: الوحي المنزل من عند الله سبحانه، وليس هناك مصدر آخر معه، أو من دونه، ومَن اعتقد شيئاً من هذا فقد انحرف عما قرره الإسلام، وهدم أصلاً من أصول اعتقاده، وناقض مراد الله منه، قال سبحانه: ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً ﴾[2].

فإن قيل: هل مصدريةُ الوحي للتشريع خاصة بأحكام محدودة لقضايا معينة؟ أو هي عامة لكل قضايا الحياة الإنسانية، بمختلف جوانبها ما كان منها وما سيكون بحيث يتحتم استصدار الأحكام لها من الوحي؟

وإذا كان، فكيف يتم ذلك؟

أجيب على هذا: بأنه ما من نازلة في هذه الحياة إلا وللشريعة فيها حكم. كما روي عن الشافعي[3] ــ رحمه الله ــ: (كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم)[4].

---

(١) آية (٤٤) من سورة المائدة.

(٢) آية (٣٦) من سورة الأحزاب.

(٣) محمد بن إدريس الشافعي، أحد الأئمة الأربعة، وواضع أصول الفقه علماً مدوناً، ألف كتباً في الفقه وغيره، توفي رضي الله عنه سنة (٢٠٤هـ).
انظر: الأعلام (٦/٢٦).

(٤) عبد المجيد النجار ــ العقل والسلوك في البنية الإسلامية (١١٢).

وأما الكيفية التي يتم بها ذلك، فإنها تتمثل في المهمة المناطة بالعقل البشري، وهي: الاجتهاد، فالعقل في ميدان التشريع: وسيلة لاستقاء الأحكام من النصوص على ضوء الشروط المطلوبة فيه، ووفق الضوابط والأصول التي حددها له الشارع الكريم[1].

* * *

---

(١) وسيأتي بيان ذلك في باب لاحق، بمشيئة الله.

البَابُ الثّانى
الإلهَام والحَدسُ



تمهيد

في الإلهام والحدس والفرق بينهما

الإلهـــام:

في اللغة: التلقين، تقول: ألهمه اللَّه الخير، أي لقّنه إياه[1].

وجاء في القرآن قوله تعالى: ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾[2]. قال الراغب في مفرداته: الإلهام: (إلقاء الشيء في الروع، ويختص ذلك بما كان من جهة اللَّه – تعالى – وَجِهة الملأ الأعلى)[3].

وعرّفه ابن سينا: بأنه ما يلقيه العقل الفعَّال في نفس الإنسان المؤيدة بشدة الصفاء، وشدة الإتصال بالمبادئ العقلية[4].

أما في عرف الصوفية: فإن الإلهام هو: النفث في الروع، والإيقاع في القلب من العلم غير القائم على الاستدلال والنظر[5].

وظهور هذا العلم لدى الإنسان يسمى: إشراقا، وكشفا، وذوقاً ويسمون الموطن الذي يقع فيه الإلهام ويظهر فيه الإشراق: بالبصيرة. ويعتبرونها إحدى مصادر المعرفة.

---

(١) انظر: القاموس المحيط، فصل اللام، باب الميم.

(٢) آية (٨) من سورة الشمس.

(٣) المفردات (٤٥٥).

(٤) المعجم الفلسفي (١/١٣١).

(٥) انظر: معجم مصطلحات الصوفية (٢٣).

أما الحـدس:

فهو في اللغة: الظن والتخمين، يقال: يحدس أي: يقول شيئا برأيه وهو كذلك: السرعة في السير[1].

أما الحدس في اصطلاح القدماء: فهو سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول، قال **الجرجاني**: (الحدس: هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب)[2].

وهو مأخوذ من معنى السرعة في السير، أحد معانيه في اللغة.

والحدس في الفلسفة المعاصرة: لا يبعد عن هذا كثيرا، إذ هو عند **ديكارت**: عمل عقلي يدرك به الذهن حقيقة من الحقائق يفهمها بتمامها في زمان واحد.

وعند **شوبنهور**: معرفة حاصلة في الذهن دفعة و احدة من غير نظر واستدلال عقلي.

وإذا كان الصوفية قد تبنّوا الإلهام مصدراً للمعرفة، فإن فيلسوفا غربيا معاصرا قد تبنى الحدس، وجعله طريق المعرفة الحقيقية للواقع، كما هو وهو: **هنري برجسون**.

والحدس عنده: عِرْفان، شبيه بالغريزة عند الحيوان، ينقلنا إلى باطن الشيء، يطلعنا على ما فيه من طبيعة مفردة، لا يمكن التعبير عنها

(١) انظر: الصحاح، مادة: حدس، والقاموس المحيط: فصل الحاء باب السين.

(٢) تعريفات الجرجاني (٨٣).

بالألفاظ[1].

الحدس والإلهام:

هل الحدس هو الإلهام؟ أو ثمرته؟ أو أنهما شيئان مختلفان؟.

يرى **ابن سينا**: أن الحدس ثمرة الإلهام، (فالإلهام هو ما يلقيه العقل الفعال في نفس الإنسان، والحدس: قبول هذا الإلهام)[2].

والكشف الصوفي والحدس متفقان تقريبا – عند الفلاسفة – في طبيعتهما، التي تتمثل في المعرفة المباشرة دون استناد إلى التجربة والاستدلال، لكنهما يختلفان بعد ذلك:

- فالكشف: يتعلق بملكة مغايرة للعقل أسمى منه، تكون هي مهبط الإلهامات،.

- أما الحدس: فإنه يتم بالعقل – عند بعضهم –، بيد أنه يختلف عن المعرفة الاستدلالية، بأنه معرفة مباشرة.

- والكشف – عند الصوفية –: لا يتم إلا بعد رياضة روحية، وتصفية، يتم بها جلاء البصيرة، لتلقي الأنوار.

- أما الحدس: فلا يحتاج ذلك دائما عند العقليين.

هذا بالنسبة للحدس بمعناه العام في الفلسفة، أما الحدس عند **برجسون**

---

(١) انظر: تعريفات الحدس وأنواعه في:-
- المعجم الفلسفي (١/٤٥٠)، وطريق الفيلسوف (٢٨٣).

(٢) المعجم الفلسفي (١/١٣١).

فإنه أقرب إلى الكشف الصوفي، فقد جعله مباينا للعقل.

ثم إنه جعل ميدانه الميتافيزيقيا، وهو المناط الكبير للكشف والمعاينة عند الصوفية.

إلا أن الحدس عند برجسون: معرفة منبعثة من داخل الإنسان، لم تأته من الخارج، بينما يرى الصوفية: أن الإلهام إفاضة اللّٰه من علمه الأزلي على العبد أو: هو إرتقاء العبد، وانكشاف الحجاب أمامه ليطلع على اللوح المحفوظ، فيعرف فيه حقائق الأشياء.

وبعد هذا التمهيد؛ سأتناول دراسة الباب في فصلين:

*الأول: الإلهام.

*والثاني: الحدس.

الفصل الأول

الإلهام

تمهيـــد:

للصوفية في مـصدرية المعرفة مصطلحات عـديدة ضمن دائرة الإلهام، مثل: الإشراق، الكشف، الذوق.

فالإشـراق:

هو ظهور الأنوار العـقلية ولمعانها وفـيضانها على النـفس، عند تجردها من المواد الجسمية، ففيضان هذه الأنوار على النفس يسمى: إشراقا[1].

والكشـف:

هـو: (الإطلاع عـلـى مـا وراء الحـجاب مـن المعـاني الغـيـبـيـة، والأمورالحقيقية وجودا أو شهودا)[2].

أما الذوق:

فهو: ـ لـديهم ـ: (نور عرفاني يقـذفه الحق بتجليه في قـلوب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل، من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب)[3].

أما البصيـرة:

فهـي: مصـدر المعرفـة في الإنسـان الصوفي، وهـي: الملكة الـتي ترى

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي (٩٣/١).　　(٢) تعريفات الجرجاني (١٨٤).

(٣) المصدر السابق (١٧). وانظر: معجم مصطلحات الصوفية (١٠٤).

حقائـق الأشياء وبواطنهـا، كما يرى البـصر ظواهر ا لأشيـاء المادية، وهي مورد الإلهام وموطن الإشراق، ومصدر الكشف والذوق[1].

المبحث الأول: المعرفة الإشراقية وأصولها عند متصوفة المسلمين:

مصدرية البصيرة للمعرفة عند الإشراقيين:

لا ينكر الاشراقيون قيمة المصادر الأخـرى للمعرفة، بل يعترفون – ولو نظريا – بقيمة ما تقدمه من معرفة في مجالات وحدود معينة من المعرفة.

فيـرون أن الحس مصـدر للمعـرفة، له مـيدانه، والعـقل مصدر آخـر، له ميدانه – أيضا –، والوحي الذي جاء به الأنبياء مصدر ثالث[2].

لكن ميادين المعرفة أوسع من أن تكون تلك المصـادر كافيةً فيها، فيما قدمته من معرفة؛ لأن تلك المصادر:

ـ إمـا أن تكون مـحدودة بنـطاق من المعـرفة ضـيق بالنـسبـة لميدانـها الفسيح كالحس والعقل.

ـ وإمـا أن يكون المصـدر – مع كونه مطـلقا – غـير محـدود – وهو الوحي الإلهي إلى الأنبياء – غير محتـو إلا على أشياء عامة، وقضايا كلية، تتناسب مع عموميته لكل الناس.

لهذا لم يكن هنـاك غناء عن جلاء البصيرة والكـشف في ذلك الميدان

---

(١) انظر: معجم مصطلحات الصوفية (٣٥)، وتعريفات الجرجاني (٤٦).

(٢) انظر: عبد الحليم محمود – أبحاث في التصوف – ضميمة للنقذ من الضلال (٣٤٤).

- ميدان العالم ا لغيبي وما فيه من حقائق لا نهائية ينزع النفسَ البشريةَ تطلعٌ إليها، وشوقٌ إلى معانيتها.

فالبصيرة: هي المصدر الوحيد الذي يستطيع معرفة أسرار العالم الغيبي (التي لم يتعرض لها الوحي، والحس لا يصل إلى حلها، والعقل بموازينه ومقاييسه عاجز كلَّ العجز عن الوصول إلى حلها)[1].

ميدان المعرفة الإشراقية عند الإشراقيين:

المعرفة الإشراقية تتجاوز في وضوحها وإحاطتها مرامي المصادر الأخرىللمعرفة.

(حينما يرتفع الحجاب ويتجلى في القلب النور الإلهي تنكشف له أسرار الوجود، علويه وسفليه، وملكوت السموات والأرض، ويطلع على ضمائر القلوب، وأسرار الوجود،.... حتى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود كلها على ما هي عليه)[2].

لقد كتب فاطر السموات والأرض نسخة العالم في اللوح المحفوظ، وسطَّر فيه حقائق الأشياء كلها، وقلبُ العبد كالمرآة أمام هذا اللوح، فإذا ما جُلّي وأزيل منه صدأ الشهوات، والعوائق أصبح قابلا لانعكاس حقائق اللوح ا لمحفوظ عليه، فتفجر فيه العلم عندئذ - كما يقول أبو حامد الغزالي[3].

---

(١) أبحاث في التصوف (٣٣٤).

(٢) نشأة الفلسفة الصوفية (١٢٧).

(٣) انظر: أبا حامد الغزالي - إحياء علوم الدين (٣/٢١).

ومن دقائـق ما تنفرد البـصيرة بمعـرفته لدى الإشراقـيين: حقيـقة الذات الإلهية، وحقائق الأسماء والصفات، وتـعلق فعل الله بخلقه، وحقائق اليوم الآخـر والروح، والملائكـة، حيث يـرتفع الإشـراقي إليـها، فـيندمج فـيهـا، ويتفاعل معها تفاعلا كاملا[1].

طريق الوصـول:

يقوم المنهج الإشراقي في تحصيل المعرفة على مبدأين:

الأول: اعتبار الجانب المادي من الإنسان، وحيـاته البدنية عائقاً للروح عن الـتسـامي إلى الملـكوت الأعلى، والـشفـافيـة التي تطـيربهـا إلى عـالم الأرواح حيـث يكون في طوقـها استيعـاب علم لا يطيـقه الكيـان المادي الفاني في الإنسان.

الثـاني: النظـر إلى الحواس، والـعقل، والعـلم، والقـياس، والاسـتدلال، والنقد، والتحليل - مع الاعتراف بإيصالـها إلى معرفة محدودة - على أنها تقف حـاجزاً منيـعا وحجـابا يحول بين الإنسـان ومعرفـة الحقيـقة، معـرفة يقـينية، لأن تـلك المصـادر والطرق تربط الإنـسان بالمادة خـلافاً لـلمعـرفة الكشفية، التي تسمو به إلى الروحـانيات، وما وراء الطبيعة.

ومن هنا؛ فإن البصيرة لا تعمل عمـلها في تحصيل الحقائق إلا إذا قضي عـلى المـادية، وأمـيتـت الحـواس ا لظـاهـرة، وأوقف الـعـقـل ومنـاهـجـه الاستدلالية[2].

---

(١) انظر: أبحاث في التصوف (٢٢٨).

(٢) انظر: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها (١٢٧، ١٣٩). وكذلك : علي الحسني الندوي ــبين الدين والمدنية (٢٧).

وعلى ضوء التطبيق العملي لهذين المبدأين، يقوم الإشراقي بالاستغراق التأملي وتعطيل منافذ المعرفة الحسية، وطرقها الاستدلالية (ويأخذ نفسه - كما يقول أفلاطون - بالعلم والعرفان، والتفكير حتى تتفجر بالحكمة، وتدرّ عليها اللذات العلى... فيصبح المرء قدسيا وعادلاً وحكيماً)(١).

ويتم هذا في الفلسفة الهندوكية عن طريق (النِّرفانا)، أي: الإمحاء والتلاشي، أو ما يسميه متصوفة المسلمين: بالفناء، الذي يستطيع به البرهمي(٢) أن يحقق وجوده في (آتمان - إبراهم أو اللَّه)، فيحق له عندئذ أن يقول: (أنا إبراهم أو أنا اللَّه) وينطوي إذ ذاك على علم الإله(٣).

خلاصة القول هنا: أن المعرفة الإشراقية لدى الإشراقيين أسمى من المعرفة الحسية التي لا تتجاوز ظواهر الأشياء، ومن المعرفة العقلية المعتمدة على المدركات الحسية، والعاجزة عن الإحاطة بالحقائق، لأنها - المعرفة الإشراقية - علم يقيني بحقائق الملأِ الأعلى، أو عالَمِ المُثُل أو حقائِق الوجود كلها.

وأنه لذلك لا يمكن الحصول عليها بسهولة إذ لابد من تصفية النفس وقطع علائق المادة، وإقفال حجب الحس والعقل، والغيبة الكاملة عن هذا العالم والتأمل الصرف في الحقيقة وطلبها بالحاحٍ، وهنا تشرق أنوار المعرفة في البصيرة.

---

(١) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية (١١٩).

(٢) البرهمي: أحد أفراد أعلى طبقة في الديانة الهندوكية، وهم القائمون على الدين. انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٣٥٦).

(٣) انظر: عمر فروخ - تاريخ الفكر العربي (٤٧٣).

هذا هو منهج الاشراقيين عموماً، أما المتصوفة في الإسلام: فمنهجهم في هذا الشأن أكثر تحديداً، وأوسع أبعاداً.

يتمثل هذا المنهج في معراج روحي طويل، يسلكه الصوفي مستهدفاً المعرفة في النهاية، ويسمى: سالكا.

ويتكون هذا المعراج من مقاماتٍ عديدةٍ – تختلف الطرق الصوفية في عددها – يتدرج فيها السالك من مقامٍ إلى مقام، ومن أحوال[1] يمر بها أثناء ترقيه في المقامات.

ومن أصول هذا المنهج؛ ضرورة اتخاذ مريد السلوك شيخا، يكون له هادياً ومرشداً، ويكون من مشائخ الصوفية، الذين خَبَروا الطريق، فيسلمه المريدُ نفسه تسليماً كاملاً، ويجعل أمره، وكلمته قانونا يحكم نفسه به، ويتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ البحر، حتى وصل الأمر بمتطرفين منهم إلى طلب المتابعة فيما يخالف الشريعة الإسلامية، بل ما يؤدي إلى الكفر التام بها، كما روي أن أحد شيوخ الصوفية تَنَصَّر نتيجة عشقه فتاة نصرانية، وبقي في بلاد أهلها، فانفضَّ عنه مريدوه، وعادوا إلى بلادهم ولكنهم أحسوا بالذنب، إذ لم يتنصروا متابعة لشيخهم. يقول أحدهم:

(ما كان ينبغي الانفضاض من حوله، كان ينبغي أن يتنصر

---

(١) المقام: درجة في رحلة السفر إلى اللّه. ولكل مقام شروط معينة لا يرقى السالك إلى غيره حتى يحققها. والحال: وضع نفسي معين، يكون للسالك في فترات عروجه.
والفرق بين المقام والحال: أن **الأول**: من جهد العبد وعمله، **والثاني**: موهبة من اللّه للعبد حال سيره. انظر: معجم مصطلحات الصوفية (٣٤٨/٧٣).

الجميع، وا خجلاه، أ هذه هي الصحبة، أ هذا هـو أداء الحق والوفاء؟

ليس ما فعلناه موافقة، إنَّ ما عملتم منافقة)[١].

وينتهي هذا المعراج بالسالك إذا قام بحقه في التأمل الباطني، والمجاهدة الروحية، والرياضة القلبية، إلى اليقين، ومشاهدة الحقائق على ما هي عليه، دفعة أو قريبا من ذلك.

أصول المعرفة الإشراقية عند متصوفة المسلمين:

المعرفة الإشراقية والإلهامية[٢] ليست خاصة بالصوفية، الذين وجدوا في البيئة الإسلامية بعد ظهور الإسلام، بل: هي مشتركة بين من يسمون بالإشراقيين، الذين وجدوا في أمم كثيرة، وكانت مصر والهند مركزاً كبيراً للحركة الإشراقية منذ القديم، و(في الفلسفة اليونانية كان رئيس الإشراقيين **أفلاطون**، كما أن رئيس المشائين[٣] **أرسطو**)[٤].

والبراهمة عند الهنود، يمثلون طبقة الإشراقيين القادرين على معرفة الغيب عن طريق نور البصيرة، وكذلك الكهنة عند قدماء المصريين، وكان

---

(١) نشأة الفلسفة الصوفية (١٣١). عن: فريد الدين عطار، حكاية الشيخ صنعان، ويقول ذو النون المصري (إن طاعة المريد لأستاذه أولى من طاعته لربه).نشأة الفلسفة الصوفية (١٣٢). وقد يبررون ذلك بأن ما يظهر مخالفاً للشريعة ليس في الحقيقة كذلك، أو أنه للامتحان ونحو ذلك.

(٢) المعرفة الإشراقية والإلهامية مرتبطتان ارتباط النتيجة بالمقدمة، فنتيجة الإلهام هو: الإشراق، وعليه، فلا ضير من ورود أحد اللفظتين مع شمول المعنى للأخرى.

(٣) المشاؤون: تلاميذ أرسطو، ومن اصطبغ بفلسفته التي ترى العلم في الاستدلال العقلي، وسبب تسميته مشائيا: أنه كان يعلم تلاميذه ماشيا. انظر: المعجم الفلسفي (٣٧٣/٢).

(٤) نشأة الفلسفة الصوفية (١٣٧).

في المسيحية قديسون إشراقيون مثل : القديس **أوغسطين**، الذي يرى أن النفس الزكية ترى المعقولات بفضل الإشراق الإلهي، كما ترى العين الأشياء المادية في ضوء الشمس[1].

أما في الإسلام؛ فأصحاب هذا النمط من المعرفة هم المتصوفة، وقد اختلف الباحثون في مذهب التصوف عند المسلمين في المصدر الذي استقي منه، فبعضهم: يرجع التصوف إلى أصول هندية أو مجوسية، أو إلى الإشراقية الأفلاطونية[2].

وآخرون: يعودون به إلى أصول إسلامية، تتمثل بمنهج الزهد، والإعراض عن الدنيا الملهية، الذي دعا إليه الإسلام، وتمثله واقعاً صحابة رسول الله ﷺ -، وكان منهم طائفة بلغوا في الإنصراف عن التلذذ بحطام الدنيا أوجاً رفيعاً.

كما يعودون بمنهج المعرفة عندهم إلى الإلهام، والتحديث، الذي أقره الشرع.

أما أصحاب الرأي الأول: فيستندون إلى التشابه الكبير بين منهج الصوفية - خاصة بعد دخول الفلسفات إلى البيئة الإسلامية - وبين منهج الاتجاهات الإشراقية لدى تلك الأمم السابقة، وإلى اتخاذ بعض الصوفية كبار الإشراقيين القدماء أئمةً يعجب بهم ويقدس منهجهم. كما يقول **السهروردي**[1] عن الفارسيين الذين يعتمدون في حكمتهم على الذوق

---

(١) انظر: أبحاث في التصوف (٢٢١). وتاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (٣٦).

(٢) انظر: عبد الرحمن بن خلدون - المقدمة (٤٦٧)، وأبحاث في التصوف (٢١٣).

والكشف: (أولئك هم الفلاسفة حقاً ما وقفوا عند حدود العلم الرسمي، بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الشهودي)[2].

كما استندوا إلى أن بعض الصوفية - من ذوي المقام في المذهب - تجاوزوا حدود الشريعة الإسلامية، بإرتكابهم - نتيجة تصوفهم وكشفهم - ما يتناقض مع مطالب الشريعة وأحكامها، أو ادعائهم ما ترفضه قواعد العقيدة الإسلامية.

أما رد الأستاذ عبد الحليم محمود على القول بالتأثر الخارجي بأن التصوف والكشف ليس ثقافة كسبية، يتأتى فيه التأثر والتقليد، وإنما هو ذوق ومشاهدة لا يمكن التعبير عنها، فتبقى خاصة بالواصل إليها عن طريق الخلوة والرياضة[3]، فغير قائم - في نظري - لأن التأثر المراد يتناول التصوف من حيث المقدمات والأسباب التي يختارها الإنسان بمحض إرادته، فالمنهج السلوكي، والعزوف عن الحياة المادية، والإنعزال عن الخلق، وإجهاد النفس، والتطلع، والإستشراف للكشف، واستجلاء البصيرة، وطلب المعرفة من هذا الطريق، ونحو ذلك من أنماط السلوك والأفكار، كلها أشياء كسبية، يتأتى فيها التأثير والتأثر لا ريب.

والكشف بصفته حالة واقعة إنما يكون نتيجة لمقدمات اختيارية

---

(١) يحيي بن حبش، فيلسوف متصوف - نُسب إليه فسادٌ في عقيدته، فقتل سنة (٥٨٧ هـ).
انظر ترجمته في:ـ وفيات الأعيان (٦/٢٦٨)، والأعلام (٨/١٤٠).

(٢) نشأة الفلسفة الصوفية (١٣٨).

(٣) أبحاث في التصوف (٢١٦).

كسبية وهي المرادة في هذا المقام.

أما أصحاب الرأي الثاني:

وفي مقدمتهم الصوفية الذين يبتغون إثبات شرعية منهجهم، فيعودون بالتصوف في جانبه الزهدي، والتطهري إلى ما ورد في القرآن، والسنة من نصوص تحث على الزهد في زخرف الدنيا، وتنهى عن التنافس فيها، والإشتغال بها عن الله، وإلى منهج الرسول ﷺ في زهده، ومنهج صحبه، وتابعيهم، من العكوف على عبادة الله – سبحانه –، والإقبال عليه.

ويستندون في منهجهم في المعرفة إلى بعض الآيات القرآنية من مثل قوله ــ سبحانه ـ: ﴿ إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً ﴾[1]. وإلى حديث الرسول ﷺ، الذي يبين فيه أنه كان في الأمم السابقة محدَّثون، وأن عمر بن الخطاب أولى من يمكن اتصافه بهذه الصفة من أمته، وما وقع لعمر، وعثمان، وغيره، من الصحابة من كرامات ظاهرة تتجلى في إلهام إلهيّ.

كما يستندون إلى تحنث الرسول ﷺ في غار حراء قبل البعثة، حينما كان يقضي أياماً متواصلة في الغار، (حيث – كما يقولون – الخلوة التامة، والتجرد المطلق، عن كل ما سوى الله، وهناك في سجوة الليل أو رابعة النهار يحاول محمدٌ أن يحطمَ الحجب، وأن يخترق المساتير وأن ينفذ ببصيرته إلى عالم الغيب)[2].

---

(١) آية (٢٩) من سورة الأنفال.

(٢) أبحاث في التصوف (٣٠٠).

والمهم هنا هو منهج المعرفة؛ ولذا فسيكون - وحده - موضع الدراسة الآن:

* فأما الآيات القرآنية التي ذكروها دليلا على المعرفة الكشفية، فينبغي للمسلم أن لا يتعسف في تفسيرها بما لا تحتمله، فقوله سبحانه: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾[2]، يعني: نوفقهم لسلوك الصراط المستقيم ونبصرهم طريق السعادة في الدنيا والآخرة[3].

وقوله سبحانه: ﴿ إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً ﴾[4]: قال ابن كثير: فرقانا مخرجا وفصلا بين الحق والباطل، فإن مَنْ اتقى الله بفعل أوامره، وترك زواجره وفق لمعرفة الحق من الباطل[5]، وليس في هذا إثبات للكشف والإلهام.

أما قوله تبارك: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ ﴾[6]، فمعناها: آيات للمتفكرين الناظرين المعتبرين في الأمر؛ فالتوسم - كما يذكر الشوكاني - التثبت والتفكر[7]. وقيل: للمتفرسين وهم الذين يعرفون الناس بالتوسم[8].

فهذه الآيات تدل - كما ترى - على التوفيق والتبصير في الدين و الدنيا بأي طريق كان، وليس خاصاً بالكشف.

---

(١) أبحاث في التصوف (٣٠٠).

(٢) آية (٦٩) من سورة العنكبوت.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير (٣/٤٢٢).

(٤) آية (٢٩) من سورة الأنفال.

(٥) انظر: تفسير ابن كثير (٢/٣٠٢).

(٦) آية (٧٥) من سورة الحجر.

(٧) فتح القدير (٣/١٣٨).

(٨) انظر: تفسير ابن كثير (٢/٥٥٥).

نعم، على تفسير التوسم في الآية الأخيرة بالفراسة، وعلى اعتبارها إلهاماً لأنها تطلق على المعرفة المتعلقة بنوع تحصيل واكتساب، كما تطلق - أيضا - على الإلهام، فإنها تكون دالة عليه، وقد ورد ما يؤكد هذا فيما روي عن الرسول ﷺ -: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله - وقرأ - ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾[2].

كما أنه يقال في الآيات السابقة: إن الله تكفل للمتقي بالمخرج وَجَعل الفرقان ونحوه، ويكون ذلك بأن يمهد له الأسباب التي أجرى الله عليها نظام الكون، فإذا كانت الأسباب غير ممهدة، فإن الله الذي لا يعجزه شيء، يخرقها لعبده المتقي، براً بوعده له، ولهذا قال ابن تيمية: (إن الدين علماً وعملاً إذا صح، فلابد أن يوجب خرق العادة إذا احتاج إلى ذلك صاحبه)[3].

وأما حديث عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -: فهو ثابت في الصحيحين من روايات متعددة، فقد روى البخاري في صحيحه عن أبي

(١) انظر: المعجم الفلسفي (٢/١٣٧)، ومدارج السالكين (١/٤٥).

(٢) انظر: محمد بن عيسى الترمذي - الجامع الصحيح (٤/٣٦٠)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (١١/٣٣٢)، وجامع الأصول (٢/٢٠٥). قال محقق جامع الأصول: في سنده عطية العوفي، وهو ضعيف، وقد أورده السيوطي في الدر المنثور، وزاد نسبته لابن جرير وابن أبي حاتم والبخاري في التاريخ، وابن السني، وأبي نعيم معاً في الطب، وابن مردويه والخطيب.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/٣٣١). والحاجة يحددها علم الله، لا تقدير البشر، وإلا لاستحق نزع صفة التقوى كل من قُدِّر احتياجه لذلك ولم يخرق له، وكم من أتقياء أخيار في هذه الأمة عانوا في سبيل الله وكانوا بتقدير البشر في أمس الحاجة لهذه الخوارق فلم يحصل لهم من ذلك شيء، ولله الحكمة فيما يشاء ويفعل.

هريرة ـ رضي اللَّه عنه ـ: قال: قال النبي ﷺ: «لقد كان فيمن قبلكم محدَّثون، فإنْ يكن في أمتي أحدٌ فإنه عمرُ»[1].

وروت عائشة في صحيح مسلم عن النبي ﷺ أنه كان يقول: «قد كان يكون في الأمم قبلكم محدَّثون، فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم»[2].

وقد فسر العلماء التحديث الوارد في هذه الأحاديث بأنه الإلهام (ومن ألقي في روعه شيء من قبل الملأ الأعلى فيكون كالذي حدثه به غيره، وهو الذي ألهم بالصواب الذي يلقى على فيه)[3].

وقد وقعت حوادث من هذه الكرامات المتمثلة بالإلهام لبعض الصحابة مثل: إخبار أبي بكر – رضي اللَّه عنه – بأن في بطن زوجته أنثى، ومناداة عمر بن الخطاب وهو على منبر المدينة قائد جيشه سارية[4] بأرض فارس، فسمعه سارية ينادي (يا سارية الجبل) ففعل فنجا[5].

ومثل: موافقته القرآن في مسائل جاء بها الوحي وفق ما اقترح؛ كما في طلبه من الرسول ﷺ عدم الصلاة على المنافقين، وتحريم الخمر، والتزام

---

(١) صحيح البخاري (٤/٢٠٠).

(٢) صحيح مسلم (٤/١٨٦٤).

(٣) فتح الباري (٧/٥٠).

(٤) سارية بن زنيم الدئلي صحابي، فارس، شاعر، ولاه عمر إمارة الجيش المتوجه إلى فارس. توفي – رضي اللّه عنه – عام (٣٠ هـ).
انظر: الأعلام (٣/٦٩).

(٥) انظر: الفتاوى – لابن تيمية (١١/٣١٨).

النساء الحجاب، وغيرها[1].

وما روي عن عثمان - رضي الله عنه - أنه أنكر على داخل عليه النظر إلى المرأة الأجنبية، لأنه فعل ذلك وهو قادم على عثمان، حتى اندهش وقال: أَوَحيٌ بعد رسول الله؟، قال عثمان: (لا، ولكنْ فراسةٌ صادقةٌ)[2].

وقد أثبت العلماء من خلال هذه الأحاديث كرامات[3] الأولياء في أمة محمد ﷺ[4]، وأهل السنة متفقون على القول بجواز حصول الكرامات في هذه الأمة، وهي نوعان:

- نوع من باب العلم.

- ونوع من باب القدرة.

وما كان من باب العلم (فتارة بأن يسمع العبد ما لا يسمعه غيره، وتارة بأن يرى ما لا يراه غيره يقظة، أو مناماً، وتارة بأن يعلم ما لا يعلم غيره وحيا وإلهاماً، أو إنزال علم ضروري، أو فراسة صادقة، ويسمى

---

(١) انظر: يحيي بن شرف النووي - صحيح مسلم بشرح النووي (٦٦/٨).

(٢) إحياء علوم الدين (٢٥/٣).

(٣) الكرامة: أمر خارق للعادة يمد الله به الولي من أوليائه وهي كالمعجزة التي هي أمر خارق للعادة يجريه الله على يد النبي، ويُفَرق بينهما: بأن المعجزةَ مقرونة بالتحدي، خلافا للكرامة، وأن الكرامة لاتكون إلا لمتابع لنبي، فتكون من ثم معجزة لذلك النبي، وأنها كذلك لا تخرج عن إطار شرعيته. انظر: الفتاوى لابن تيمية (٢٠٥/١١، ٢٧٥).

(٤) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٦٦/١٥).

كشفاً، ومشاهدات، ومكاشفات، ومخاطبات)[1].

بقيت مسألة تحنث الرسول ﷺ قبل البعثة، وليس فيه دليل على شرعية التصوف منهجاً لاستمداد الإلهام، لأنه من عمل الرسول ﷺ قبل البعثة، وليس في عمله السابق عليها تشريع إلا إذ أيد حالته الأولى بعد بعثته وأثبت شرعيتها، والثابت هنا أن الرسول ﷺ قد ترك هذا التحنث بعد البعثة ولم يعد إليه، هذا فضلاً عن أن تحنثه لم يكن المقصود منه خرق الحجب، واستقبال الفيوضات، وإلا لما رعب من الوحي حين نزل به جبريل عليه أول مرة، وذهب إلى أهله خائفاً.

والخلاصة: أن أدلة المحتجين بشرعية الإلهام وإنْ لم تُقبل كلها من ناحية دلالتها عليه، إلا أنه لا منازعة في أن الإسلام يقر بالإلهام مصدراً للمعرفة لبعض الناس، بحيث يكون - الإلهام - وحده مصدر المعرفة لديهم في بعض المسائل التي لم ينزل بها وحي، وليس في طوق المصادر البشرية - للمعرفة - عقلا وحسا - أن تصل إليها.

وأنه وقعت منه حوادث لبعض صحابة الرسول ﷺ ليست موضع مِرَاء، لكننا مع وصولنا إلى هذه النتيجة، لا نستطيع الحكم بشرعية منهج المعرفة الصوفية على أساسها، حتى نعرف مدى التطابق بين ما أقره الإسلام وما يسير عليه الصوفية، وهو موضع المبحث التالي.

---

(١) الفتاوى ـ لابن تيمية (١١/٣١٥).

المبحث الثاني: الإلهام في الإسلام:-

للإلهام المعترف به في الإسلام شرط في ذاته، وشرط في مدعيه؛ فأما الشرط المتعلق بمدعيه، فهو: الالتزام الصادق بالشرع الإسلامي:-

- في منهجه في الحياة عموماً، أي: في عباداته ومعاملاته، وسريرته لأن الإلهام دليل على تولي الله - سبحانه - لذلك العبد، والله لا يتولى إلا الصالحين ومن هنا كان انحراف مدعي الإلهام عن الشرعية في عقيدته وسلوكه دليلا على كذب ما ادعاه.

- ومن باب أولى يكون ملتزماً منهج الشريعة في سلوكه، الذي يتخذه وسيلة لتطهير نفسه، والارتفاع بمداركه، وبصيرته عن لوثات المادية إلى إشراقة النور الإلهي.

وقد أخطأ كثير من الصوفية حين جعلوا وسيلة الإشراق الفكري لديهم عدم الانشغال بالعبادات المشروعة، وترك قراءة القرآن والأحاديث، بل (الاقتصار على الفرائض والرواتب... ولا يُفَرِّق فكره بقراءة القرآن، ولا بالتأمل في تفسير، ولا يكتب حديث... بل يجتهد أن لا يخطر بباله سوى الله)(١) .

حيث يجلس خالياً ويكرر لفظ الجلالة، حتى يقف لسانه، ويكررها قلبه حتى تنمحي حروفها في قلبه، ويبقى معناها - فقط - وهنا يكون الإشراق(٢) .

---

(١) إحياء علوم الدين (١٩/٣).

(٢) انظر: المصدر السابق (١٩/٣).

والحق هنا أن أعظم مصادر العلم النافع هو: تدبر كلام اللَّه، وكلام رسوله ـ صلى اللَّه عليه وسلم ـ، وأن العمل الصالح المتمثل بالعبادة الخالصة وفق شرع اللَّه أعظم وسائل جلبه.

ثم إنَّ جَعْلَ المعرفة الهدفَ المقصود للشخص منذ ابتداء سعيه أو اعتبارها ضرورية لكمال إيمانه، كل هذا مخالف لمنهج الإسلام الذي شرعه الله للمسلم، وسار عليه الرسول وصحبه من بعده.

فلم يسلك الرسول ﷺ أو صحابته من بعده مسالك هؤلاء في مقاماتهم وأحوالهم، وفنائهم، أما عبادتهم لله وتطهيرهم نفوسهم من الشوائب وجهادهم الدائب، فلم يكن هدفهم منه تحقيق تلك المعرفة، وما تمّ لهم من ذلك فإنما كان منةً خالصة من الله، دون استشراف منهم أو جلسات انتظار.

وقد وعى هذه الحقيقة بعض الصوفية فحذر من الانقطاع لهذا الهدف والغفلة عن الهدف الأسمى المطلوب من الشخص، يقول أبو علي الجوزجاني.

(كن طالباً للاستقامة، لا طالباً للكرامة، فسبيل الصادق مطالبته النفس بالاستقامة، فهي كل الكرامة، ثم إذا وقع في طريقه شيء خارقٌ كان كَأَنْ لم يقع، ولا يبالي، ولا ينقص بذلك، وإنما ينقص بالإخلال بواجب

حق الاستقامة)[1].

أما قول بعضهم: إن لهم في هذا الشأن أسوة حسنة بالرسول ﷺ حينما كان يتحنث في غار حراء ـ قبل البعثة ـ ، وأنه كان ـ كما سبق ـ يقضي الليالي الطوال متطلعاً إلى المعرفة، مستجدياً غيوث الغيب أن تمطره فقد تبين بطلان الاحتجاج به، بحكم أنه مما كان قبل البعثة، ولم يؤيده بعدها مما يفقده شرعيته، كما أن القول بهذا التطلع والتهالك على استشراف العوالم الغيبية، مما تبطله ظروف تحنثه، فإنه ﷺ لم يكن يتطلع إلى ما رسموه له، بدليل: أنه فزع حينما جاءه الوحي، بل لم يعلم ما قصة هذا الوافد الجديد حتى أخبره ورقة بن نوفل[2]، من خلال سؤال خديجة له عن ذلك، وقد قال سبحانه في ذلك: ﴿ وَمَا كُنتَ تَرْجُوا أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلاَّ رَحْمَةً مِن رَبِّكَ ﴾[3].

إن في هذا الادعاء تصديقاً لمزاعم المستشرقين الذين يقولون: إن محمداً كان يتطلع أن يكون النبي الذي تبشر به الكتب المقدسة، وأنه اتجه إلى الغار راجياً نزول الوحي، وأنه من فرط استغراقه صار يُخيل إليه أنه يُوحى إليه[4].

أما أغلب الصوفية فقد جعلوا التصوف طريقاً لتحقيق غايةٍ مخصوصةٍ

(١) الفتاوي ـ لابن تيمية (١١/٣٢٠، ٣٢١).

(٢) حكيم تنصر قبل الإسلام، وهجر الأصنام، أدرك أوائل عصر النبوة فقط وشهد للرسول ﷺ بالنبوة، توفي قبل الهجرة باثنتي عشرة سنة انظر: الأعلام (١١٥).

(٣) آية (٨٦) من سوة القصص.

(٤) انظر: مناهج المستشرقين (١/٢٢٠).

هي المعرفة.

ويتمثل هذا: (بالانقطاع من علائق الدنيا بالكلية، وتفريغ القلب منها وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن، وعن العلم والولاية والجاه ثم يخلو بنفسه في زاوية... حتى يتعرض لنفحات رحمة الله، فلا يبقى له إلا الانتظار لما يفتح الله من رحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذا الطريق)(١).

وهكذا يكون المنهج والغاية خارجاً عن حدود الشرع الإسلامي.

* **أما الشرط المتعلق بالإلهام ذاته:**

فأن يكون خاضعاً لقواعد الشريعة الإسلامية ونصوصها، وذلك بأن يعرض عليها ويُوزن بمعيارها، فإن كان مأموراً به أو مباحاً قُبِلَ، وإلاَّ رُدَّ.

ذلك بأن الواجب على العبد الاتباع الكامل لما بعث الله به رسوله ﷺ، والاستغناء بتشريعه عن أي تشريع آخر، وجعله المقياس الذي يحكم به على كل وارد.

وقد كان عمر بن الخطاب ـ رضي اللّه عنه ـ وهو محدث هذه الأمة، بنص حديث الرسول ﷺ ،يعرض مايقع له على ما جاء به رسول الله عليه الصلاة والسلام، فتارة يوافقه، فيكون ذلك من فضائل عمر، وتارة يخالفه، فيرجع عمر عن ذلك كما رجع يوم الحديبية لما كان قد رأى محاربة المشركين(٢).

---

(١) إحياء علوم الدين (١٩/٣).

(٢) وردت في البخاري وغيره، وانظر تفصيل القصة في الفتاوي ـ لابن تيمية (٢٠٥/١١).

قال ابن تيمية ـ رحمه الله ـ : (وهذا الذي ذكرته من أن أولياء الله يجب عليهم الاعتصام بالكتاب والسنة، وأنه ليس فيهم معصوم يسوغ له أو لغيره اتباع ما يقع في قلبه، من غير اعتبار بالكتاب والسنة، هو مما اتفق عليه أولياء الله ـ عز وجل ـ ... يقول الشيخ أبو سليمان الداراني[1]: إنه لتقع في قلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين: الكتاب والسنة)[2].

وقد ضلتْ سواءَ السبيل طوائف من الصوفية رأوا أن الولي إذا كُوشف فقد تجاوز مرتبة المطالبة بالالتزام بالشريعة الإسلامية، لاستغنائه عنها بمكاشفاته أو توهمه أنه بلغ من التحقيق مرتبة أسمى من الشريعة، كما روي عن بعضهم أنه قال: (من أراد التحقيق فليترك الشرع والعقل)[3].

فيرى من ثم أنه ينبغي أن يسلم له كل ما يفعله ويقبل منه حتى لو دعا إلى بدعة أو ضلالة، إذ باتباعه ـ خاصة من قبل مريديه ـ يكون التقوى والفلاح، وبالتردد في قبول ما جاء به الضلال والخسار ـ كما مر ـ .

كذلك ينبغي أن يكون في حدود مفهوم الإلهام الذي هو إفاضة الله شيئاً من علمه على عبده بأي طريق من الطرق المذكورة، هذا هو الإلهام الذي يتمثل في ذروته وحي الأنبياء.

---

(١) عبد الرحمن بن أحمد، من المتصوفة الأوائل، له أخبار في الزهد، توفي سنة (٢١٥ هـ). انظر: وفيات الأعيان (١٣١/٣)، والأعلام (٢٩٣/٣).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢١٠/١١).

(٣) أحمد بن تيمية ـ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (١٠٢).

أما أن يتجاوز به حدود ذلك ليصبح مشاركةً لله في علمه الأزلي، نتيجة الاتحاد به حال الوصول، وانطباعا لجميع ما في اللوح المحفوظ في قلب العارف(١)، فهذا ما لا يقره الدين، بل ينفيه الوحي الذي جاء به محمد ـ ﷺ ـ نفياً قاطعاً، فإن الرسول الذي صعد ـ حقاً ـ إلى السموات العلي، ورأى من آيات ربه ما رأى، وأوحى إليه الله ما أوحى يقول عن نفسه فيما جاء به القرآن: ﴿ قُلْ لاَ أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِيْ خَزَائِنُ اللَّهِ وَلاَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلاَ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِن أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ ﴾(٢).

فإذا كان قد نُفِي علم الغيب عن الرسول ﷺ الذي تمثل صلته بالله أسمى صلة يصل إليها الإنسان، فمن باب أولى سواه.

وقال سبحانه: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ ﴾(٣). قال الشوكاني (وفي هذه الآية الشريفة ما يدفع أباطيل الكهان والمنجمين والرمليين وغيرهم من المدعين ما ليس من شأنهم، ولا يدخل تحت قدرتهم ولا يحيط به علمهم)(٤).

وجاء في صحيح البخاري وغيره في قصة نبي الله موسى ـ عليه السلام ـ مع الخضر الذي يجعل الصوفية منزلته في العلم الغاية التي يسعون إليها أنه قال لموسى مبيناً نسبة علمهما إلى علم الله سبحانه بضرب مثل

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين (١٩/٣).، ونشأة الفلسفة الصوفية وتطورها (١٢٧).

(٢) آية (٥٠) من سورة الأنعام.

(٣) آية (٥٩) من سورة الأنعام.

(٤) فتح القدير (١٢٣/٢).

واقعي لذلك العصفور الذي وقع على حرف السفينة، فنقر نقرة أو نقرتين في البحر، قال الخضر لموسى:

(ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا كنقرة هذا العصفور في البحر)[1].

والمقصود: أن الإلهام الحقيقي لا يمكن أن يناقض تعاليم الشريعة الإسلامية ويخرج على حدودها، ومن ثم فينبغي إخضاع كل ما كان من هذا القبيل لأحكام هذه الشريعة، وأنه ـ فضلاً عن ذلك ـ فيضٌ يفيضه الباري من علمه على عبده وليس تسامياً للملهم بروحه نحو الذات العلية لتستوي مع الباري وتشاركه في علمه تعالى الله عن ذلك.

* مصدر الإلهام:

عدا عما سبق، فإنه ليس بالمستطاع التيقن بأن مصدر هذا الكشف والإلهام هو الله، ذلك أن الإلهام بحسب مصدره ثلاثة أنواع:

أ * إلهام من الله ـ سبحانه وتعالى ـ للعبد،

ب * إلهام من الجن والشياطين، سواء كان هذا الإلهام خطاباً يسمعه بأذنه، أو إلقاء يلقيه الشيطان في قلبه، وَعْداً وتمنيةً وتسويفاً ونحو ذلك.

جـ * إلهام ذاتي ينبع من النفس ويعود إليها، فيتوهمه من الخارج، وليس كذلك، ويحصل ذلك بالرياضة، وتصفية النفس من الشواغل؛

---

(١) صحيح البخاري (١/٣٩).

فعندما تتجرد هذه النفس يتمثل فيها حديثها السابق معاني مجردة تستولي على حواس الجسد محاكية بذلك نفس النائم، حينما يرى الرؤيا التي هي حديث النفس[1].

فكيف يميز بين هذه المصادر الثلاثة لما حصل له من الإلهام؟. وإذا ادعى بأن مصدره هو الله فما دليله على ذلك؟. (والشيطان يقذف في النفس وحيه، ويلقى في السمع خطابه، فيقول المغرور والمخدوع: (قيل لي وخوطبت).

صدقت، ولكن الشأن في القائل لك والمخاطب.

وقد قال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ لغيلان بن سلمة[2] وهو من الصحابة، لما طلق نساءه، وقسم ماله بين بنيه: (إني لأظن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك فقذفه في نفسك)[3].

ودليل ذلك من الواقع: المتناقضات التي يخبر بها أولئك عما أُلهموا به أو كشف لهم، وكلهم يدعي أنه من الله (فإن أهل الكشف والإشراق من المسلمين تجد في كشوفهم ومحسوساتهم الباطنة اختلافاً كبيراً وتعارضاً كثيراً، فترى الواحد منهم يعارض الآخر، ويثبت أن كشفه بعيد عن الحقيقة غير مطابق للواقع)[4].

---

(١) انظر: ابن القيم ـ مدارج السالكين (١/٤٦).

(٢) ثقفي حكيم، أسلم يوم الطائف، وكان من وجوه ثقيف، توفي عام (٢٣ هـ).
انظر: الطبقات الكبرى (٥/٥٥)، الأعلام (٥/١٢٤).

(٣) مدارج السالكين (١/٤٧).

(٤) أبو الحسن الندوي ـ الإمام السرهندي (١٩٢).

بل إنهم يعترفون بأن الكشف تابع للفكرة التي تكون مستولية عليهم حال التصفية، وإنْ كانت مخالفة للشريعة والواقع، وقد ذكر الشيخ السرهندي[1] ـ رحمه الله ـ عن نفسه وعن شيخه عبد الباقي الدهلوي[2] بأنهما كانا في مقام استولتْ عليهما فيه فكرةُ وحدةِ الوجود، وكانت هذه النظرية تبدو مؤيدةً بالمقدمات الكشفية والدلائل اليقينية، ولكن التوفيق أدركهما فرجعا عنها[3].

ولهذا؛ فان طبيعة المعرفة الإلهامية لا يمكن أن ترقى إلى مرتبة اليقين في تحديد مصدرها، حتى وإنْ شعر الملهَم من خلال القرائن المصاحبة للإلهام بأنه إلهي، كاشعار الملهم بأنه الله، أو الملك ـ مثلا ـ ، أو يكون أمراً بخير، أو تحذيراً من سوءٍ، لأن الشيطان قد يفعل ذلك من قبيل الاستدراج.

وبناء على انتفاء اليقينية في مصدره، ينتفي بلوغه مرتبة العلم اليقيني بدون القرائن الرافعة له كما إذا تأيد بالنص الشرعي، ومن ثم: فغاية ما يفيده هو الظن، إذا صدر من مسلم ملتزم بالشريعة، ومشهود له بالتقوى، وصلاح السيرة، والسريرة.

---

(١) أحمد بن عبد الأحد، أحد علماء الإسلام في الهند، في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين، أصلح كثيرا من الانحرافات العقدية، توفي عام (١٠٣٤ هـ). انظر: الإمام السرهندي(١٧).

(٢) عبد الباقي النقشبندي الدهلوي، من أتقياء الصوفية، في الهند في القرن العاشر. توفي عام (١٠١٤ هـ).

انظر : الإمام السرهندي (١٢٦).

(٣) انظر: بين الدين والمدنية (٣٣).

ولهـذا كان الموقف السـليم للعـلماء في اعـتباره أو عـدمه في مـجال الأحكام وسطا بين مـن اعتبره حجـة بمنزلة الوحي المسمـوع مـن رسـول الله ﷺ ومن اعتبره خيالاً[1].

وقد بيّن ابن تيـمية: أن الذين أنكروا كون الإلهام طـريقاً على الإطلاق أخطأوا كمـا أخطأ الذين جعلوه طـريقاً شرعيـاً على الإطلاق، وأوضح أن الوضع السليم للالهام في مجال الأحكام الـشرعية بأنه يكون في مسائل لم تأت فيها الأدلة الشرعية الظاهرة نقلية أو عقلية بحكم فتكون مهمة الإلهام هنا، يـقول: (إذا اجتـهد السـالك في الأدلة الشـرعيـة الظاهرة فلـم ير فيـها ترجيحاً وأُلهم حيـنئذ رجحان أحـد الفعلين، مع حـسن قصده، وعـمارته بالتقوى، فإلهامه دليلٌ في حقه)[2].

وخلاصة ما سبق بـيانـه:

أن الإسلام أقـر الإلهام بخـصائصـه السابـقة، والاحـتمال الوارد علـيه مصدراً للمـعرفة يكرم الله ـ تعـالى ـ بعض عباده بإفاضـة شيءٍ من علمه عليهم من خلاله.

وأن منهج المعرفة الذوقية الكشفية التي وضع الصوفية قواعده ورسومه ليس هو التحديث، والإلهـام الذي أقرته الشريعة الإسلامية مصـدراً للمعرفة للاختلاف بينهما وسيلةً وطبيعةً.

---

(١) انظر: شرح الكواكب المنير (١/٣٣٠، ٣٣١).

(٢) الفتاوي ـ لابن تيمية (١٠/٤٧٣).

وأن الأقرب فيها: أن تكون نمطاً من أنماط المعرفة الإشراقية، التي وُجدت لدى أممٍ، وفي فلسفات سابقةٍ للإسلام ولا حقةٍ[1].

فقد شرح الكندي[2] منهج المعرفة الصوفية في شرحه رسالة (القول في النفس) ـ لأرسطو وأفلاطون ـ، وقد أيد آراء أفلاطون وفيثاغورس فيما قرراه من أن النفس إذا صقلت بالرياضة وتطهرت من التعلق بالمحسوسات استطاعت معرفة حقائق الأشياء[3].

وكان الحكيم الإشراقي شهاب الدين السهروردي (٥٨٧ هـ) يصف نفسه بأنه المشائي الصوفي، يقول عنه الشهروزي: (إنه كان جامعاً بين الفلسفة الذوقية الإشراقية، والفلسفة البحثية المشائية)[4].

وهنا لابد من معرفة حكم الإسلام في هذا المنهج للمعرفة، بعد معرفة حكمه في الإلهام.

---

(١) البحث هنا يتناول منهج المعرفة لدى الصوفية فقط، أما التصوف بصفته نسكا عباديا ومنهجا في الحياة فهذه مسألة أخرى لم يُعْرض لها هنا.

(٢) يعقوب بن إسحاق، فيلسوف طبيب، ألف في الفلسفة والطب والفلك وترجم إلى العربية كتبا. (ت: ٢٦٠ هـ).
انظر: الأعلام (١٩٥/٨).

(٣) التفكير الفلسفي في الإسلام (٣٠٦).

(٤) الإمام السرهندي (١٩٣). وانظر: نشأة الفلسفة الصوفية (١٣٨).
ولا يلزم من هذا أن يكون التشابه بين الإشراقية لدى المسلمين ولدى غيرهم متطابقة، بل توجد فروق بتأثير البيئة والدين الذي يقوم فيه هذا الاتجاه فالذكر لله مما يتميز به الصوفية المسلمون وسيلة من وسائل الاستغراق لديهم ولا شيء من هذا لدى اليونان.
انظر: عبد الحليم محمود ـ التفكير الفلسفي في الإسلام (٣٠٦).

نعلم مما مَرَّ: أن المعرفة الإشـراقية شيءٌ مغايرٌ للمعرفة العـقلية والحسية، والوحي الذي جاء بـه الأنبياء، وأن مصدرهـا كما يقول الإشراقـيون هي: البصيرة، وأن مصدرية البصـيرة أو الروح[1] للمعـرفة تكون نتيجـة جهدٍ يقوم به الإنسـان في إطلاقها من أسـر المادة بإقفال حواسـه عن الإحساس، وعقله عن التفكير الذي لا يتجاوز المحسوسات لترتفع إلى عالم المجردات ـ ميدان معرفتها ـ فتكون مصدر الإنسان في معرفة عوالمه.

ويشبه الإشراقيـون المعرفة الإشراقية ـ من أجل تقريـبها لمن لم يسلك سبيلـهم ـ بالرؤيا التي تكون للـنائم، حيث تكشف أحيـاناً عن شيء من الغيب إذا كانت صـادقة، وإذا جاز ذلك في النـوم جـاز فـي اليـقـظـة، إذْ لا فرق بينهما إلا في ركود الحواس وعدم اشتغالها حال النوم، وهذا الفارق تتكفل المجاهدة والتصفية والاستغراق بإلغائه، حيث يصل العارف إلى حالة الفناء التي تلغى فيها حواسه (فكم من مـستيقظٍ غائصٍ لا يسمع ولا يبصر لا شتغاله بنفسه)[2].

وحكم الإسلام هنا: يتناول مقدماتها، كما يتناولها بذاتها:

ـ فأما المقدمات: فينظر فيها ويحكم عليها من حيث كونُها مشروعة أو مباحةً أو منهياً عنها.

فـإن كان لـهـا أصل في الـشريـعة الإسـلامـيـة، وهدي الرسـول ﷺ، وصحابته كالتعفف عن الحرام واتقاء الشبهات، وإطابة المطعم والمشرب.

---

(١) كما يسميها ابن خلدون. انظر: المقدمة (٤٦٩).

(٢) احياء علوم الدين (٢٥/٣).

ومحض القلب حبه لله وحده، وتـدبر آيات القرآن، وتعهد اللسان أنْ يكـون رطباً بـذكر الـله، ونحـوها، فـهي مطـلوبة مـن المسلم وحـريٌ بمَنْ التزمـها أن يفتح اللـه له من أبواب الخير مـا حَجبَ عنه آخرين مـن خلقه، ومَن ذلك: أن يُكاشف بما يبشره بخيرٍ أو يحذره من شرٍ، وأن يفتح عليه من أبواب العلم التي لا يمكن أن يبلغها بجهده الفكري المحض، بل يحصل عليها بما يشبه الحدس.

وإنْ كانت المقدمات ـ كالعزلـة والخلوة والتخفف من الأكل والشرب ـ ما لا يترتب منه تفريط فـي مطلوب من الدين، ولا ارتكاب لمنهي عنه، فإنها تكون مباحةً في ذاتها، وقد تؤدي إلى شيءٍ من الكشف الذي يتمثل من خلال هواجس النفس ومدركاتها العقلية قبل الاستغراق، حيث تتحول إلى معـانٍ (تتشكل للقوة الـسامعة بشكل الأصـوات المسموعة، وللـباصرة بشكل الأشـخاص المرئية فيـرى صورها، ويسمع الخطاب، وكـله حديث نفسه ليس في الخارج منه شيءٌ)[1].

وهذا مـثل رؤيا حديث الـنفس أحد أنواعـها أو يتـأدى بمعانقـة الروح التي تجردت بهـذه التصفية أرواحـاً أخرى، قد تستفـيد منها علمـاً كما في أنماط الـرؤيا التـي تتـلاقى فـيهـا الأرواح، وتـتلقـى فـيهـا أرواح الأحيـاء معلوماتٍ من أرواح الأموات[2].

---

(١) مدارج السالكين (٤٨/١).

(٢) على قول من قال به دون من أنكره.
انظر: ابن القيم ـ الروح (٢٠).

وإنْ كانت من الأمور المحرمة في الشرع مما ابتُدِع في الدين ولم يأذن به الله: كأخذ النفس بما يضاد فطرتها التي فطرها الله عليها، وبما يخالف منهجه الذي شرعه لها مِنْ: تجويع النفس وإنهاكها، إلى حد انهيار البنية الجسدية وتعذيب البدن، والاستنكاف عن تدبر القرآن، والاشتغال بالعبادات المشروعة، والاستبدال بها عبادات مبتدعة: كالأوراد المستحدثة عند الصوفية دون مستندٍ شرعيٍ... ونحو هذا، فهذه مردودة في الدين، غير مقبولة عند الله كما قال ﷺ ـ : «مَنْ أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهوَ رَدٌّ»(١).

ولا يمكن أن تكون هذه سبباً لحصول إلهامٍ من الله يكرم به هذا العاصي، أو مؤديةً إلى كشف مما يتفضل الله به على عباده المؤمنين.

وأما الكشف ذاته: فإنه يُعرض على الشريعة، فإنْ كان مخالفاً لها متصادماً مع أحكامها فهو باطلٌ، مردودٌ، بغض النظر عن مقدماته صحيحةً كانت أو فاسدةً.

وإنْ جاء متفقاً معها فهو حقٌّ مقبولٌ، لأنه تأيَّدَ بالشريعة المعصومة، وإنْ لم يكن فيه ما يخالف الشريعة ولا ما يتأيد به منها: جاز اعتباره والعمل بموجبه كمن كُوشف ـ مثلاً ـ بأن هذا الماء نجسٌ، فيجوز له التحولُ إلى ماءٍ آخَر.

وبناءً عليه، فلا اطراد بين المقدمات ونتائجها، فلا يكون الكشف

(١) صحيح مسلم (١٣٤٣/٣).

الحاصل لمستقيم المقدمات مسلَّماً بناءً على سلامة هذه المقدمات، بل لابد من عرضه هو على الشريعة.

وقد حصل من هذا حوادث للصالحين، منها ما حدث لأبي ميسرة المالكي ـ رحمه الله ـ حينما كان يتهجد ليلاً فانشق محرابه عن وجه كالقمر وقال: تمل مني يا ميسرة، فأنا ربك الأعلى. فبصق في وجهه وقال: يا لعين عليك لعنة الله.

ومنها: ما حدث لعبد القادر الكيلاني[1] ـ رحمه الله ـ فقد عطش عطشاً شديداً فأقبلت عليه سحابة فأمطرته شبه الرذاذ، وشرب منها، ثم نُودي من سحابة أخرى: يا فلان أنا ربك قد أحللت لك المحرمات، فقال: اذهب يالعين فانجلت السحابة[2].

أما قول الشاطبي ـ رحمه الله ـ : إن ما ظهر من الخارقة من استقامة أو اعوجاج فمنسوبٌ إلى الرياضة المتقدمة، والنتائج تتبع المقدمات بلا شك، منتهياً من ذلك إلى أن الخوارق إذا وردت على صاحبها فلا حكم فيها للشرع وإنْ فُرِضَ أنها غير موافقة له، فإنه يقصد الحكم المتعلق بفعل المكلف جوازاً أو حرمةً ونحوها مما يترتب عليه العقاب في جانب الحرمة مثلاً ـ ، وهذا حق، فإن العبد لا يُؤاخذ بما لا اختيار له فيه، وإنما يتعلق الحكم بالمقدمات التي له اختيار فيها، فإذا التزم الشريعة، وورد عليه أو

(١) أو الجيلاني، من الزهاد المتصوفين، بارع في الوعظ والأدب، وهو مؤسس الطريقة القادرية، توفي سنة (٥٦١ هـ).
انظر: الشذرات (٤/١٩٨)، الأعلام (٤/٤٧).
(٢) انظر: الموافقات (٣/٢٧٥).

كشف له ما فيه مخالفة للشريعة، مما لا يستطيع له دفعاً، فلا حرج عليه في ذلك.

يؤيد هذا: أن الشاطبي قال في نفس المسألة: مخالفة الخوارق للشريعة دليلٌ على بطلانها في نفسها، وفي مسألة أخرى قال ترتيباً على قاعدة: أن الاعتبارات الغيبية مهملة بحسب الأوامر والنواهي الشرعية: (ومن هنا لم يعبأ الناس ـ من الأولياء وغيرهم ـ بكل كشفٍ أو خطابٍ خالف المشروع بل عدّوا أنه من الشيطان)[1].

وفي نهاية هذا المبحث لابد من الإشارة إلى ثلاث مسائل ذات صلةٍ بالموضوع،:

الأولى: أن البصيرة التي هي مصدر المعرفة الإشراقية لدى الإشراقيين لا تعدو أن تكون ملكةً كسائر ملكات الإنسان الأخرى، محدودة القدرة والمدى وأنه لا يمكن حصر العلوم كلها بها، ولهذا كان العارفون من أهل هذه الطريقة (يرون الكشف إدراكا من إدراكات النفس، مخلوقاً حادثاً، وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان، وعلم الله أوسعُ، وخلقهُ أكبرُ، وشريعتهُ بالهداية أملك فلا ينطقون بشيءٍ مما يدركون، بل حظروا الخوض في ذلك)[2].

ثم إن هذه القوة لايمكن ـ باعتراف كبارهم ـ أن تتجرد من التأثيرات الخارجية، ومفعول الحواس كلياً، إذْ لابد أن تتأثر مشاهداته برواسبَ

(١) الموافقات (٢/٢٧٦). وانظر: (٢/٢٧٢) من الكتاب نفسه.
(٢) مقدمة ابن خلدون (٤٧٥).

ثقافته. السابقة.

وكان الإشراقيون الإغريق، والمصريون، يرون في كشفهم، ومشاهدتهم تأييداً لكثير من الأوهام المصرية، واليونانية، وأخيلتهم، كما كان كثيرٌ من الإشراقيين المسلمين تتراءى لهم المفروضات التي افترضها فلاسفة اليونان حقائق ثابتةً وموجودات مسلّمةً فكانوا يشاهدون العقول التي تدور حولها الفلسفة اليونانية، وقد تتفق لهم المحادثة مع العقل الأول، أو مصافحته في بعض الأحيان[1].

ثم إن المعرفة المستفادة منها محصورة في الشخص المكاشف، لا تتجاوزه إلى غيره، كالأحكام المستفادة من الأدلة الأخرى، وهذه خاصية من خواصها وهي من أكبر أسباب الإختلاف في صحة الكشف، وما يخبر به المكاشفون.

الثانية: أن الرؤيا تتفق مع الكشف في الطبيعة، قال ابن القيم ـ رحمه اللّه ـ: (والرؤيا كالكشف منها رحماني ومنها نفساني ومنها شيطاني)[2] وقد بين رسول اللّه ﷺ فيما يتعلق بالرؤيا، في حديث صحيح مصدر المعرفة المنامية، فقد روى البخاري ومسلم وغيرهما: أن النبي ﷺ قال: «الرؤيا ثلاثة: رؤيا من اللّه، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا مما يحدث به الرجل نفسه في اليقظة»[3] .

---

(١) انظر: بين الدين والمدنية (٣٧).

(٢) مدارج السالكين (١/٥١).

(٣) انظر: صحيح البخاري (٨/٧٢). وصحيح مسلم (٤/١٧٧٣)، وجامع الأصول (٢/٥١٦).

فالرؤيا بناء على هذا الحديث ثلاثة أنواع:

الأول: الرؤيا التي من اللّه، وتكون إلهاماً يُلقى في قلب العبد، متمثلاً بكلام يسمعه وهو نائم، أو تكون بمثل يضربه الملك للنائم فيحتاج إلى تأويل.

الثاني: الرؤيا التي تكون من الشيطان، حينما يعانق روح النائم أثناء نومه وبعد تحررها من العلائق المادية[1].

الثالث: حديث النفس، وذلك حينما يستولي على الإنسان اهتمام بموضوع معين ويشتغل بالتفكير فيه حال اليقظة، فتختزنه النفس لتتجرد له في منامه كما قال الشاعر:

سقياً لطيفك من زورٍ أتاك به   حديث نفسك عنه وهو مشغول

والرؤيا أوسع مساحة بالنسبة للحاصلين عليها من الكشف، وينبغي أن تكون كالكشف خاضعة للشريعة، وأن يجري عليها ما يجري على الكشف.

الثالثة: إلهام الأنبياء ورؤياهم:

ما سبق من الكلام المتعلق بالإلهام، والرؤيا، إنما هو لغير الأنبياء، أما أنبياء اللّه ـ صلوات اللّه وسلامه عليهم ـ فإن إلهامهم ورؤياهم وحيٌ معصومٌ متيقن أن مصدره اللّه ـ سبحانه ـ، وأنه حق لا ريب فيه.

---

(١) وهو تحرر نسبي، وليس كاملاً.

قال عبد اللَّه بن عباس ـ رضي اللَّه عنه ـ: (رؤيا الأنبياء وحيٌ)[1].

وقال ابن القيم ـ رحمه اللَّه ـ: (ورؤيا الأنبياء وحيٌ، فإنها معصومة من الشيطان باتفاق الأمة)[2].

ولهذا أقدم نبي اللَّه إبراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ على ذبح ابنه بناءً على الرؤيا التي رأي فيها ـ في المنام ـ أن اللَّه يأمره بذلك، وقال له ابنه: ﴿ يا أبتِ افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء اللَّه من الصابرين ﴾[3].

فاستجابة الخليل ﷺ لهذه الرؤيا وحكمه بمقتضاها إنما لقطعه بأنها وحي إلهي[4].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (٨/١٠٢).

(٢) مدارج السالكين (١/٥١).

(٣) آية (١٠٢) من سورة الصافات.

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٨/١٠٢)، والموافقات (٢/٢٧٨).

الفصل الثاني

«الحدس ونظرية برجسون»

المبحث الأول: بيان الحدس ونظرية برجسون:

سبق في تمهيد الباب بيان معنى الحدس في اللغة، وعند الفلاسفة ـ عموماً ـ. وقد استُعملت كلمة الحدس في مختلف تيارات الفلسفة، وتنوع معناها موائماً التيار الذي يتبعه الفيلسوف القائل بها، مع بقاء الأساس التجريدي لمعناها، وهو المعرفة السريعة والمباشرة.

فهناك ضروب من الحدس تتنوع تبعاً لوسيلة الإدراك المتعلق بها كالحدس الحسي، والحدس العقلي، والحدس الوجداني.

وهناك ضروبٌ أخرى تتنوع حسب الميدان الذي تتناوله المعرف الحدسية كالحدس الرياضي والحدس الميتافيزيقي.

وقد سلف ذكر أنَّ من الفلاسفة من جمع بين الحدس والإلهام ـ كابن سينا ـ الذي جعل الأول ثمرة للثاني؛ حينما اعتبر الإلهام: إلقاء العقل الفعال في النفس الإنسانية، والحدس قبولها ذلك الإلهام.

أما الغزالي: فقد فرق بينهما من حيث موضوع كل منهما (فالحدس: صلته بالعلوم التي تترتب فيها درجات التجريد العقلي عن طريق الحواس، بينما يكون الإلهام للأمور العقلية المجردة، والحقائق العليا)[1].

أما في مناخ فلسفة أوربا الحديثة التي نشأ فيها صاحب الفلسفة الحدسية ـ برجسون ـ فإنه رغم استعمال كلمة الحدس في الضروب السابقة، إلا أن الحدس بصفته طريقاً للمعرفة ـ متميزاً عن المعرفة العقلية

---

(١) عبد الكريم العثمان ـ الدراسات النفسية عند المسلمين (٣٣٨).

الإستدلالية والحسية التجريبية ـ كان مجالاً للبحث، وكان أهم مسائله بعد القول به طريقاً للمعرفة، هل الحدس وظيفة من وظائف العقل التي يحقق بها المعرفة أو أنه مصدر مستقل؟.

وقد أجاب بكل من شِقَّيْ السؤال طائفةٌ من الفلاسفة.

فممن أجاب بالأول: ديكارت، الذي اعتبره مع الاستدلال وظيفتي العقل لتحقيق المعرفة، وفسر الحدس: بأنه عمل عقلي يدرك به الذهن حقيقة من الحقائق يفهمها بتمامها في زمان واحد ـ أي: هو الرؤية العقلية المباشرة ـ[1].

وكذلك سبينوزا، الذي ميز بين ثلاثة أنواع من المعرفة العقلية هي: التجريبية، أو الاستقرائية، والاستدلالية، والحدسية. وهي أكمل وظائف العقل وأعلاها معرفة[2].

وبالشق الثاني أجاب آخرون، فجعلوا المعرفة الحدسية مغايرة للمعرفة العقلية، ومن أشهرهم: فوفنارج، وكذلك الفيلسوف الفرنسي: بليز باسكال، الذي وضع الحدس والقلب في مقابل العقل والذهن، حيث يرى أن العقل ببراهينه قد يعجز عن إثبات حقيقة شيء كوجود العالم ـ مثلاً ـ، ولكننا مع ذلك نعلم يقيناً أننا لا نحلم، وهذا اليقين مصدره القلب، فالقلب مصدر الأفكار العظمى التي لا يعرفها العقل، حتى وإن اعتمد عليها، فالأفكار الفطرية، ومعرفة الله مصدرها القلب.

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي (١/٤٥١)، وطريق الفيلسوف (٢٨٣).

(٢) انظر: بول موي ـ المنطق وفلسفة العلوم (٤٠٦).

يقول باسكال: (نحن لا نعلم الحقيقة بالعقل وحده، بل بالقلب ـ أيضاً ـ وبهذا المصدر الأخير نعرف المبادئ الأولى)[1].

وفي أواخر القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين وضع برجسون نظرية متكاملة في الحدس، تُعتبر من أبرز فلسفات المعرفة في هذا العصر.

برجسون:

هو: هنري لويس برجسون، ولد في باريس عام (١٨٥٩م)، من أبوين يهوديين بدأ حياته مادياً، ثم أنكر الاتجاه المادي، في رسالته الدكتوراه، التي حصل عليها من جامعة السوربون عام (١٨٨٩م)، بعنوان: (الوقائع المباشرة للوجدان). ثم واصل هذا الاتجاه في كتبه، ومحاضراته ورسائله إلى الفلاسفة المعاصرين له، وتوفي عام (١٩٤١م)[2].

فلسفته:

الحدس عند برجسون: مصدر معرفة مستقل عن المصادر الأخرى، في طبيعته ومجاله.

فما الحدس؟ وما طبيعته، وما مجاله وخصائصه؟.

تشكل نظرية الحدس عند برجسون جزءاً من فلسفته العامة، ومن ثم

---

(١) المنطق وفلسفة العلوم (٤٠٨).

(٢) انظر ترجمته في: أندريه كريسون ـ برجسون (٧)، وتاريخ الفلسفة الحديثة (٤٣٨).

فليس بالمستطاع فهمها مستقلة، لأنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريته في الوجود، وتقوم على أساسها ولهذا لابد من تناول فلسفته بعمومها، حتى يقوم البحث في مصدر المعرفة على أساسٍ سليمٍ وتصورٍ واضحٍ.

*** أصل الكون ومنهج سيره:ـ**

جاء برجسون في عصر النزعة الآلية في تفسير الوجود؛ عصر نظريات دارون، وهنري فابر، وغيرهم، في تطور الأحياء.

وهي ترى أن منبع الحياة هو المادة الجامدة، عن طريق اتحاد عناصر كيميائية، في ظروف ملائمة، حيث ظهرت بالصدفة الخلية الحية الأولى، وتطورت بعد ذلك إلى صور معقدة من الأحياء، وكان تطورها كنشأتها وليد الصدفة.

جاء برجسون فوافق هؤلاء على أن التطور هو قانون حركة الوجود، لكنه رفض قولهم بأن المادة هي أصل الحياة، وبأن الصدفة هي قانون نشأتها وتطورها.

وإذنْ: فللحياة أصلٌ غير مادي والقصد هو منهج الحياة في سيرها لا الخضوع للصدفة التي لا يستطاع بها تفسير وجود خصائص واتجاهات ثابتة للحياة، في أنواعٍ مستقلةٍ تماماً بعضها عن بعض.

فالعين، وهي العضو المعقد، تتركب من أجهزةٍ متماثلةٍ، ومؤدية نفس الوظيفة عند سلسلتين من الأحياء، منفصلتين مبكراً قبل نشأة العين، هما: الحيوانات الفقارية التي تبرز شبكية عينها في دماغ الجنين، والحيوانات الرخوة التي تنشأ شبكية عينها فوق سطح الجلد بعيداً عن دماغ الجنين[1].

(١) انظر: محمد ثابت الفندي ـ مع الفيلسوف (١٩٦).

فهناك تصميمٌ وقصدٌ للأشياء، ولكنه في داخلها، لا في خارجها ـ وهنا يتفق مع القائلين بالصدفة في الفرار من القصد الإلهي ـ إنه نابع من القوة الكامنة في جميع هذه الأشياء، وهي واحدةٌ، أو متشابهة فيها جميعها، إنها الحياة.

أما كيف جاءت هذه الحياة وكيف تفعل؟.

فإن برجسون يتصور أن الحياة انطلقت من خزانٍ كبيرٍ، وانتشرت على الكواكب واتخذت أشكالاً متنوعةً من خلال تمثلها في المادة، وكلما كانت الحياة أقوى، والمادة أقل استعصاء كان الشكل أرقى وأقرب إلى الاتصاف بصفات الحياة كالحرية والتفرد، وعكس هذا يؤدي إلى نتيجة عكسيةٍ؛ فكلما ضعفت الحياة وهيمنت المادة، أدى ذلك إلى الخضوع للجبرية، والتماثل بحيث يستطيع المستقرئ أن يتنبأ بنتائج، تقع كما تنبأ؛ لأن المادة خاضعةٌ لقوانين حتميةٍ، تجرى على نسقٍ معينٍ، ولا شيء فيها لا يمكن التنبؤ به لذي الحساب الدقيق[1].

فالمادة والحياة شيئان متناقضان.

الحياة: انطلاقٌ وحريةٌ وتغيرٌ غير محدودٍ.

والمادة: سكون وتحدد، وخضوع لقوانين معينة.

والموجودات ترتفع مراتبها فوق بعضٍ على ضوء التعادل بين المادة والحياة التي ينطوي عليها كل منها، ابتداء بالجماد الذي يمثل المادة في

---

(١) انظر: قصة الفلسفة (٥٦٣)، ومع الفيلسوف (١٩٧).

سكونها، وتقيدها، فالنبات فالحيوان، فالإنسان، الذي يملك من الحياة قدراً كبيراً وبالتالي: حريةً، وتفرداً.

والحياة: وجدانٌ نفسيٌ كبيرٌ، يعمل في المادة، أو نزعة حيوية إلى العمل وهذه النزعة تقتضي حتماً ما يسميه برجسون: التَّمَثُّل المُسبَق، لإمكان هذا العمل أو ذاك، هذا التمثل هو: ارتسام صور الأعمال الممكنة المختلفة ارتساماً سابقا، قبل العمل لدى الحياة، وبالتالي الكائن الحي، فالإبصار مثلا: يعرفنا على شيء ما، وترتسم من خلال ذلك إمكانات مختلفةٌ للعمل نحو ذلك الشيء.

ومن تلك الإمكانات تختار الحياة أو الحي، عملاً واحداً، هذا التمثل معرفة، وهي على ضوء ما سبق إحدى نزعات الوجدان الحيوي؛ فضلا عن ذلك، فهي متجهة إلى العمل، وخاضعة لحاجة الكائن العضوي للعمل.

*** العقل والغريزة:**

وقد اخترعت الحياة قوتين لهذه المعرفة المتجهة إلى العمل، هما: العقل والغريزة، العقل للإنسان، والغريزة للحيوان(١).

وبرجسون يرى خلافاً للتطوريين القائلين بأن أنواع الأحياء درجات مختلفة من حياةٍ واحدةٍ، فالحيوان نبتة مكتملة، والإنسان حيوان مكتمل ـ يرى هو ـ أن هذه الأنواع مع شتى تفرعاتها قد برزت مستقلاً بعضها عن بعض منذ الأصل، فهي مختلفة بالطبيعة، لا بالدرجة، وإنْ كانت قد

---

(١) انظر: أندريه كريسون ـ برجسون (٥٤)، ومع الفيلسوف (٢٠١).

خرجت جميعا من اندفاع حيويٍ واحدٍ، لكن كما تخرج الأسهم النارية من ضمة أسهم واحدة، وتتفرق في الفضاء حيث يحتفظ كل سهمٍ بطبيعته[1].

ونتيجة هذا الافتراق بالطبيعة؛ فإنه لا صلة بين غريزة الحيوان، وبين عقل الإنسان، كما تصور أولئك خطأً فاعتبروا عقل الإنسان غريزة مكتملةً والغريزة عقلاً ناقصاً، وإنْ كان برجسون يرى مع ذلك أنه يحيط بكل منهما هالة من الآخر[2].

إنه يرى أن الحيوان قد جُهز بالوسائل الضرورية لحياته ومُنح هذه القوة ـ قوة الغريزة ـ التي تستخدم في عملها الكائن الحي لتحقيق غاياتٍ عمليةٍ محددةٍ.

دون وعي بها، كما أن الحياة اخترعت العقل للإنسان منطلقاً إلى العمل كالغريزة، ولكن بمنهج مختلف، إنه يمتاز بأنه يصنع الآلات من المادة الجامدة ليعمل بها، ويؤثر على المادة الجامدة نفسها خدمةً للحياة.

لذا، فالعقل الإنساني قوة متجهة إلى المادة، التي تتسم بالتحيز في مكانٍ، وقد هيء للعمل فيها لغاية نفعيةٍ، فإذا ما تطاول إلى البحث في مجالٍ آخر يتجاوزها، فإنه سيفرض بالتالي منهجه الذي يسلكه في المادة، ويفرض على هذا المجال أن يتمثل وضع المادة سكوناً، وتجزءاً في المكان وهذا هو الخطأ الذي وقعت فيه الفلسفات التي استخدمت العقل في دراسة ما وراء المادة الساكنة.

---

(١) انظر: أندريه كريسون ـ برجسون (٥٣).

(٢) انظر: مع الفيلسوف (٢٠٦).

* **الزمان والمكان:**

يضع برجسون الزمان والمكان متقابلين، لكلٍ منهما خصائصه.

فالزمان يعني التغير، وعدم التجانس، والتوالي، والتداخل، والتلقائية أو الحرية، والتطور الخالق، والشعور أو الروح.

والمكان: ــ في المقابل ــ يعني الثبات، والتجانس، والمعية، والتتالي، والانفصال، والضرورة، والمادة(١).

وقد اخطأ الفلاسفة الذين اعتبروا المكان هو الواقع الحقيقي في هذا الوجود، وسبب خطئهم انطلاقهم من حكم العقل الذي لا يتجاوز الأشياء في ثباتها، وانفصالها وتجانسها، أي: في دائرة المكان، والعلم اليوم ــ وهو المعرفة العقلية ــ قمته: معرفة قوانين الطبيعة، وذلك إنما يتم من خلال الاستقراء الذي نقطع فيه تعاقباً محدداً من تصورنا المعقد للظواهر، فكون الماء يغلي عند درجة الحرارة إذا بلغت مائة، إنما عرفناه من خلال ماءٍ، في وعاءٍ، على موقد نار، وفيه مقياس للحرارة، ومن خلال الاستنباط حينما نعمم حكمنا من تلك الصورة المتقطعة على صور أخرى مماثلة(٢).

هذه هي معرفة العقل في دائرة المكان، تحليل، وتعميم، لكنهم فرضوا سلطة العقل على الزمان فقطعه العقل إلى آنات منفصلةٍ مجمدةٍ ليطويه في حدود قدراته المحدودة في المكان.

ولكن العقل يخطيء هنا لأن الزمان أمرٌ جوهريٌ كالمكان وحينما

(١) انظر: ج. بنروبي ــ مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا (١٨٧/٢).
(٢) انظر: المنطق وفلسفة العلوم (٤١١، ٤١٢).

يطويه فيه يكون أفقده جوهريته، وتَمَيُّزه، ويمثل برجسون لهذا بالشريط السينمائي الذي تصور فيه الآلة واقعاً حياً ـ حركة وتغيراً ـ ،لمجموعة من الممثلين على المسرح فالآلة هنا لا تستطيع الاحتفاظ بالزمان ـ الحياة والحركة المستمرة ـ ، الموجودة على المسرح، ولا يتجاوز عملها رسم صور مقطعة، قد أوقفت الحياة فيها وجمدت.

وإذاً: فالمكان شيءٌ جوهريٌ، ذو خصائص يستطيع العقل فهمه لأنه مخلوق لفهمه.

أما الزمان: فهو شيءٌ جوهريٌ آخر، لا تحكمه خصائص المكان.

وإذا كان أولئك يعتبرون المكان هو الواقع الحقيقي، فإن برجسون يرى ـ على العكس من ذلك الزمان هو: الواقع الحقيقي، ويطلق عليه أسماء مثل: الحياة، الديمومة التطور الخالق، الروح.

والزمان الذي يعنيه برجسون ليس الزمان الرياضي، كما تدل عليه آلة ضبط الوقت، الذي هو التجمع المتجانس للحظات خارجية متعاقبة، لأن هذا شكلٌ من أشكال المكان[1].

إن الزمان لديه خبرةٌ فعليةٌ بالتغير، يتداخل فيها القبل، والبعد، الماضي، والمستقبل، معاً هو الديمومة.

* **الديمومة:**

يقول برجسون موضحاً الديمومة: وجودي هو أكثر الأشياء يقيناً لي،

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية (٤٤٤).

فما هو وجودي؟.

أنا أشعر أني انتقل من حالة إلى أخرى، فرحاً، وحزناً، برداً، ودفئاً نظراً، وعملاً... إحساساتٍ، وعواطفَ، ورغائب، وتصوراتٍ، أيْ: تغيرات تتقاسم وجودي وتلونه بالتوالي ـ التتابع ـ.

يخيل إلينا أن هذا التغير يتم بالانتقال من حالةٍ إلى الحالة التي تليها وأن كل حالة ـ مأخوذة بمفردها ـ ، تبقى هي هي خلال الوقت الذي تتكون فيه بَيْد أن الانتباه يبين لنا أن كل شيء يتغير في كل لحظةٍ، لأنه لو توقفت أي حالة نفسيهٍ عن التغير، لتوقف الزمن بالنسبة إليها.

مثلاً: الإدراك الحسي النظري لشيءٍ خارجيٍ غير متحرك، مهما ظل الشيء هو ذاته، أمامنا، ومهما نظرت إليه من ذات الزاوية؛ فإنه يتغير ـ مع ذلك ـ في كل لحظةٍ، ولو ـ على الأقل ـ بإضافة هذه اللحظة من الزمن إليه، لكنا لا نجهد أنفسنا في الانتباه إلى استمرار هذا التغير، ولا نضطر إلى ملاحظته إلا حينما يتضخم تضخما كافياً، ويفرض على الجسد موقفاً جديداً، وعلى الانتباه اتجاها جديداً، وحينئذ: ننتبه إلى أننا انتقلنا إلى حالةٍ من حالةٍ أما الحقيقة فهي أننا نتغير باستمرار، وأن كل حالةٍ هي تغيرٌ بمجرد كونها حالةً في الزمن.

وهذا يعني: أنه لا فرق بين الانتقال من حالةٍ إلى حالةٍ، وبين الاستمرار في ذات الحالة، لأن حقيقة الأمر أنها حالة متغيرة ـ دوماً ـ ، وإن لم ننتبه إلا إلى التغيرات الكبرى.

وبهذا، فالانتقال مستمرٌ، ونحن في حركةٍ دائبةٍ لا تقف، وهي ما

يسميه برجسون بالصيرورة، فهي صيرورة مستمرةٌ لا تقف ومن ثم: فهي ديمومةٌ(1).

هذه الديمومة هي علاقة الأحياء بالزمان الذي هو الحياة، لأن حياة الشخص هي تقدمه في السن والعمر، وهو زمنٌ، فهي من ثم مرتبطةٌ بالزمان ارتباطاً وثيقاً والزمان، أو الحياة هو فاعل التغير في الأحياء، فالأحياء يتغيرون تغيراتٍ أساسيةً تبعاً للزمان(2).

وهذا التغير ليس تكراراً، ولكنه تطورٌ خالقٌ؛ بمعنى: أنه يأتي بجديد، فهو خلقٌ، وإبداعٌ حرٌ، غير مقيدٍ بنظام، وتغيراته وإن كانت متواليةً إلا أنها غير متتالية فإذا كانت العلة تحدث معلولاً واحداً ـ دائماً ـ ، في مجال الآلية، فإنها تحدث معلولاً لا يتكرر في مجال النفس، فالحياة: تيارٌ من النزعات والحالات المتشابكة والمتفردة في الوقت نفسه(3).

هذه الحياة الخالقة المبدعة الحرة، هل هي الله ياتُرى؟.

يقول برجسون: نعم، إنها الله، لكن على غير مفهوم الأديان له، من حيث مباينتُهُ للمخلوقات، واستقلالُه ولا نهائيته، إنه ـــ كما يتصوره ـ (موجودٌ نسبيٌ مركبٌ من قوةٍ وفعلٍ يتضخم كلما تقدم)(4)؛ لأنه هو الحياة المستمرة العاملة في المادة، التي تحاول التغلب على قيودها، وهي الحرية التي تسعها لتحقيق الجديد المتطور، فهو: باطنٌ في الأشياء، فاعلٌ

---

(1) انظر: أندريه كريسون ـ برجسون (87). ومصطفى غالب ـ برجسون (79).

(2) انظر: المنطق وفلسفة العلوم (413).

(3) انظر: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا (187، 203).

(4) تاريخ الفلسفة الحديثة (446).

فيها[٤]، وإذا كان الفلاسفة قد قالوا عن الله إنه ثابتٌ، فذلك لأنهم تناولوه بالعقل المجمد لموضوع بحثه.

* **الذاكـرة:**

كيف يتم هذا الخلق والإبداع؟.

يتم ذلك ـ كما يرى برجسـون ـ عن طريق تراكم الماضي مع الحاضر في النفس الإنسـانية، حيث ينتج المـستقبل، وذلك من خـلال الذاكرة التي تحفظ لنا حقائق الماضي حيةً في الحاضر فنستطيع بذلك أن نستوعب البقاء في لحظةٍ واحدةٍ حـيث نعيش من خلالهـا الماضي في الحاضر منـطلقين منه إلى المستقبل.

وهذه الذاكرة الـتي تجمع لنا الماضـي في الحاضر قوةٌ مـستقلة تمـاماً عن المادة فليست من وظائف الدماغ، وإلا لما اسـتطاعت استيعابَ الزمن الذي يقصر الدماغ ووظائفه المحدودة عنه[٢].

* **المعرفة الحقيقيـة:**

يرى برجسون: أن الحياة الخالقة، أو الزمان الوجودي الذي يجتمع فيه الماضي مع الحـاضر في عـملية انطلاقٍ إلـى المستقـبل، وأن الصيـرورة التي فرضها الزمن على الأحياء هي الواقع الحقيقي، الذي أخطأه الماديون، حينما اعتبروا الواقع أجزاء، أو حالاتٍ منفصلةً متحيزة في مكانٍ.

ومن ثم، فإن المعرفة الحقيقية ـ لديه ـ هي: معرفة هذا الواقع.

---

(١) انظر: قصة الفلسفة (٥٦٥).

(٢) انظر: مصطفى غالب ـ برجسون (٣٠)، وقصة الفلسفة (٥٥٨).

* **الحدس مصدر معرفة هذا الواقع:**

كيف تتم معرفة هذا الواقع؟؛ لا تتم هذه المعرفة بالعقل ـ كما سبق ـ لأنه سيلجأ في فهم هذا الواقع إلى الأساليب المكانية التي يستعملها في فهم المادة، بتحليلها، وتجزئتها، والربط بينها بروابط استنتاجية، والزمان والحياة الوجدانية لا تقبل شيئاً من هذا، وإلا لفقد الزمان ديمومته، والحياة معناها، متى قُطعت وجُمدت.

كذلك فإن الحياة بما لها من خصوصيةٍ، وفرديةٍ؛ لايمكن أن يدركها العقل الذي يدرِك بالتصورات العامة، وألفاظ اللغة التي تعبر عما هو عامٌّ، ولأن العقل انبعاثٌ من الحياة الخالقة، فكيف يحيط بالحياة وهو أحد مخلوقاتها؟[1].

لا بد إذنْ من مصدرٍ آخرَ ينفذ إلى باطن الحياة، ويصور الوجود في تحوله ويحسه إحساساً مباشراً وهذا هو الحدس عند برجسون.

فما هو؟ وكيف تتم المعرفة عن طريقه؟.

يرى ـ برجسون ـ أنه من الصعب تعريف الحدس باللغة، لأنها لا تستطيع بيانه على حقيقته، ومن ثم: فلن يعرفه حق المعرفة إلا من عاشه تجربةً حيةً بنفسه.

لكنه ـ مع ذلك ـ حاول تقريبه إلى أفهام من لم يجربوه بما استطاع من عبارات، وكذلك من كتب عنه بعد ذلك.

---

(١) انظر: مع الفيلسوف (٢٠٣). ومصادر تيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا (١٩١).

يقول عنه: (إنه الفِعْل الذي يتكشف لنا بوساطته الواقعُ المطلق)[1].

وعرفه غيره بأنه: (الوحي المباشر، والرؤية التي لا تكاد تتميز عن الشيء المرئي، والمعرفة التي هي وعيٌ، بل اندماجٌ)[2].

وعرفه أندريه كريسون بأنه: (قوة اللمح الباطني)[3].

ويتم هذا الحدس عن طريق الشعور الحي بالحياة، والزمان في ديمومته، والاندماج في الحياة الباطنة، يقول برجسون: (إنه التعاطف والمشاركة الوجدانية للغوص في باطن الواقع والاتحاد به بما له من خصوصيةٍ يتفرد بها، مما لا يمكن التعبير عنه بالتصورات والألفاظ العامة)[4].

ولهذا، فالحدس ـ عنده ـ هو: جوهر الشعور الديني، والجمالي، لأن الشعور الفني والجمالي تعاطفٌ، والشعور الديني ـ الصوفي ـ اتحادٌ مع المبدأ الخالق للعالم[5].

وللإيضاح يُشَبّه المعرفَة الحدسية بالغريزة عند الحيوان، فمن خلالها تتم معرفة حدسية حيوانية، حيث يدرك الحيوان ما يتجه إليه بالغريزة إدراكاً مباشراً، من غير تعلمٍ سابقٍ، ودون حاجة إلى استعمال الوسائل العقلية؛ كإدراك الحَمَلَ الوديع وجوبَ الهرب من غائلة الذئاب[6].

ويرى ـ برجسون ـ أنه في ضوء هذه الغريزة يمكن فهم الحدس عند

---

(١) طريق الفيلسوف (٢٨٥).

(٢) المنطق وفلسفة العلوم (٤١٢).

(٣) أندريه كريسون ـ برجسون (٣٣).

(٤) مع الفليسوف (٢٠٥).

(٥) انظر: المنطق وفلسفة العلوم (٤١٤).

(٦) انظر: قصة الفلسفة (٥٦١).

الإنسان مع الاختلاف بينهما، في أن الغريزة غير واعيةٍ، وأن غايتها عمليةٌ، وأن المعرفة الحدسية واعيةٌ، ومنزهةٌ من الحاجة العملية.

أما الأصل الذي ينبثق منه الحدس في الإنسان، فإنه ملكة غير العقل سماها مترجمو برجسون بالبصيرة، أو الوجدان الذي يتلقى به الفنانون إلهاماتهم الفنية التي تسمو فوق المعارف العقلية المادية(١).

فهذا الوجدان هو الذي تتم به معرفة الفيلسوف للواقع كما هو.

وأهم مميزاته: أنه ليس مادياً، بل روحٌ خالصةٌ.

*** سمات المعرفة الحدسية:**

١ - لا تتم إلا من خلال توترٍ نفسيٍ، ومجهودٍ شاقٍ، مؤلمٍ، للنفاذ إلى باطن الموضوع، ومتابعته في صيرورته، ولهذا قيل عن المعرفة الحدسية إنها معاناة الموضوع المدَرك لا معاينته كما في المعرفة العقلية والحسية.

٢ - معرفة مباشرة، أي: تنطوي في ذاتها على ما يبررها، بحيث يرى المرء مباشرةً علة الشيء نفسه، فيكفيه أن يراه ليفهمه، ويؤكد وجوده، خلافاً للمعرفة الاستدلالية التي لا تتم إلا من خلال وسائطَ معينةٍ، خارجة عن الذات الإنسانية.

٣ - تنفذ إلى أعماق الموضوع، وتتمثله في أكمل وضع له من خلال الاتحاد به حيث تندمج الذات بالموضوع، خلافاً للمعرفة العقلية (التي لا تلمس الموضوع إلا لمساً سطحياً وتتناوله من الخارج فقط، فهي تدور حوله)(٢)،

---

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي ـ دراسات في الفلسفة الوجودية (٢٩١)، وقصة الفلسفة (٥٦١).

(٢) مقدمة في الفلسفة العامة (١٥٤).

دون أن تنفذ فيه.

٤ - وكذلك فهي معرفةٌ مطلقةٌ وليست نسبيةً، لأنها ثمرة اتحاد الذات بالموضوع حيث تتم الإحاطة الكاملة بالموضوع المدرَك[1].

وقبل برجسون قال الغزالي عن المعرفة الحدسية: إنها تتمتع بيقينية أكثر من المعرفة الاستدلالية.

٥ - وهي معرفةٌ خاصةٌ لا تتجاوز الشخص الذي وقع منه الحدس، ولا يستطيع إثباتها لسواه، ومن ثم فعلى مَنْ أراد معرفتها التوجه إلى التجربة الحية، ليعيشها كما عاشها الآخرون، وقال بهذا الغزالي أيضاً[2].

٦ - غايتها المعرفة المجردة، مطرحة الجانب العملي تماماً، فالحدس: انطلاق الذات مع المجردات لتتحد بها، خلافاً للمعرفة العقلية المتجهة للعمل، والتي تسعى لتقييد الأشياء وتجزئتها والبقاء في محيطها المتجزئ[3].

٧ - لا يمكن التعبير عنها ولا ترجمتها بالألفاظ، إلا على نحو غير مباشرٍ وبالمجاز، أو الرمز مما لا يقدم تصوراً صحيحاً عن الواقع المعروف، مثله في ذلك مثل اللون، وهو موضوعٌ خاصٌ بالإبصار، لا يمكن تعريفه أو تفسيره لشخص ولد أعمى، إلا عن طريق المجاز، خلافاً للمعرفة العقلية التي يمكن التعبير عنها بالكلام، والسبب: أن المعرفة العقلية تحليليةٌ، تقوم على ردّ الشيء إلى عناصر معروفةٍ من قبل، أيْ: مشتركة بينه وبين أشياء أخرى

---

(١) انظر: مدخل جديد إلى الفلسفة (١٧٠).

(٢) انظر: الدراسات النفسية عند المسلمين (٣٣٨).

(٣) انظر: مدخل جديد إلى الفلسفة (١٧٠).

سابقة معرفتها. (فالتحليل عبارة عن التعبير عن الشيء وفقاً لما هو ليس إياه)(٤).

أما المعرفة الحدسية: فإنها بحكم انتقالها إلى باطن الروح لا تقع

إلا على شيءٍ متجددٍ متفردٍ، مختلف عن غيره، فكيف يُعبَّر عنه بألفاظ موضوعةٍ لسواه؟.

٨ – لا تتجاوز معرفة الشيء كما هو، إلى التفسير أو الاستنباط، أو التنبؤ بالمستقبل، كما في المعرفة العقلية.

ذلك؛ لأن الروح أو الحياة ـ موضوع الحدس ـ حرةٌ فيما تخلقه، غير مقيدة في إبداعها ـــ كما سبق ـــ ، ولذا فالأشكال التي تحققها تبدو مليئةً بالمفاجآت(٢).

ومن ثم فلا تتجاوز المعرفة الحدسية معرفة الماضي والحاضر والتطلع للمستقبل تطلعاً فقط، أما المعرفة العقلية: فإنها بحكم وقوعها على المادة المحكومة بقوانين حتمية، تستطيع أن تتنبأ بما يكون، وتصيب في نبؤاتها.

هذه هي فلسفة الحدس عند هنري برجسون، الذي يعتبر (أكبر فيلسوف على الإطلاق في النصف الأول من القرن العشرين، فقد أذاع لوناً من التفكير وأسلوباً من التعبير طَغَيَا على سائر فروع المعرفة العلمية)(٣).

ولقد كان ـ فعلاً ـ ذا أثر في ميدان نظرية المعرفة، فلم يعد الفلاسفة بعده يقتصرون في بحثهم مصادر المعرفة على العقل والحس وحدهما، بل

---

(١) مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا (١٩٣).

(٢) انظر: أندريه كريسون ـ برجسون (٥٢). (٣) تاريخ الفلسفة الحديثة (٤٤٩).

يذكرون الحدس ومنهج صاحبه في إثباته، سواءٌ قبلوه أو رفضوه.

* **المبحث الثاني: نقد المذهب الحدسي:**

١ - ليس من السهل فيما يتعلق بأصول فلسفة برجسون الحكم بأنه استقاها من فلسفةٍ معينةٍ، لأن التشابه بين مذهب ومذاهب أخرى ليس دليلاً على استمداد صاحبِ مذهبَه من تلك المذاهب، وإنْ كان الفكر البشري يسير في سلسلة متواصلة.

وقد أشار بعض الفلاسفة حين سُئِل عن هذه الفلسفة إلى أن الهند قد مرت بهذا المذهب منذ زمانٍ طويلٍ.

ويرى بنروبي: أنه من الممكن (أن ثيوصوفيات[1] الشرق ــ وخصوصاً الثيوصوفية العبرانية ــ مصادر بعيدة للبرجسونية)[2].

كما يرى أن الفلاسفة العقليين ــ أمثال أفلاطون وديكارت ومالبرانش وباسكال ونحوهم ــ أسلاف مباشرون بدرجاتٍ متفاوتةٍ لبرجسون[3].

والذي يبدو لي أنه مستقل في فلسفته حتى ولو كان متأثراً بمذاهبَ وجدانية سابقةٍ، ومن ثَمَّ فلا يكفي لمعرفة فلسفة برجسون أن يقرأ الإنسان في الفلسفات الصوفية القديمة، لأنه فلسفةٌ معاصرة بصياغتها ومبناها.

٢ - لكن ينبغي أن يبحث في هذا المجال عن أثر التيارات الفكرية المعاصرة له على اتجاه فلسفته.

---

(١) الثيوصوفية: تعني الصوفية الدينية، لأن لفظة ثيوس تعني: دين في اللغة اليونانية.

(٢) مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا (١٧٦).

(٣) انظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

فقد طغى الاتجاه المادي في القرن التاسع عشر متمثلا بتيارات الوضعية العلمية، وهي ترى أن كل شيء في العالم العضوي (البيولوجي) والاجتماعي خاضعٌ لحتمية انتظامية، وأن لا وجود لحرية، أو معجزات، أو احتمال، وأن النتائج تحدث مباشرة تبعاً لأسبابها، وهكذا يرى هؤلاء أن كل شيء يحدث بصورة ميكانيكيةٍ، أو ديناميكية، قابلة للإحصاء، وليس ذلك في نطاق المادة وحسب، بل ـ حتى ـ في مجال الإنسان كالنظريات التطورية التي تفسر ظهور الإنسان بمجرد عمل ميكانيكي، والاجتماعية التي تفسر حياة الإنسان على أنها نتاج الوراثات، والأوساط.

وقد كان لهذا الاتجاه المادي الحتمي أثره على برجسون، فجاءت فلسفته ردةَ فعلٍ له، فقال بعالم الروح المغاير لعالم المادة، بل والأصل المحرك لها وبمصدر معرفةٍ مغاير للمصادر المقصورة على معرفة المادة.

يقول يوسف كرم: (وقد قصد من فلسفته إلى انقاذ القيم التي أطاح بها المذهب المادي)[1].

ولقد كان هجومه على النزعة المادية الآلية في عصر طغيانها من خير ما يحمده الغربيون لبرجسون، لأنه أنقذهم من الحتمية التي طواهم فيها الماديون مع أجزاء المادة الجامدة، دون اعتبارٍ للقيم أو الروح فيهم، مما يعني فقدهم أي تميزٍ عن المادة نتيجة فقدانهم إنسانيتهم، وجعلهم (أسنان عجلةٍ

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة (٤٤٩).

واسعةٍ لا حياة فيها)[1].

فأبرز قيم الروح وتعاليها على المادة وقوانينها، وبالتالي: (أعادهم إلى شرف المنصة التي كانوا مهددين بالسقوط عنها)[2].

والحق، أن هؤلاء الغربيين غير مغالين فيما قالوا، إذا ما عرفنا أن الدين ـ المنقذ للقيم والروح الانسانية والمتسامي بأمالها ـ كان في ذلك الوقت منكمشاً عن ميدان الفكر، ومبتعداً عن مجال التأثير، وطائشاً في ميزان الحياة الأوربية، مع غرور في العقل البشري نتيجة ما حققه من كشوفاتٍ ماديةٍ، حتى أدى به ذلك أن فرض نفسه حكماً في كل شيءٍ، وأنْ طوى الوجود كلَّهُ في حدود قدراته، وألغى ما يتجاوز ذلك، وبالتالي ألغى إنسانية الإنسان واعتبره أشبه بكتلة من المادة بين يديه، فكان هذا الإنسان يتطلع تحت هذه الوطأة إلى منقذٍ وليس ثمة سوى تلك الفلسفة التي تزعم أنها فتحت باب الأمل للإنسان ووجهته إلى الانطلاق من ذلك الأسر المقيت.

٣ – لكن برجسون بالغ في اتجاهه الروحي، ومعرفته الحدسية حتى ألغى الواقع الذي يتعامل الناس معه، والمعرفة العقلية التي هي وسيلةُ الناس للتعامل مع هذا الواقع، واستفادتهم منه، حيث جعل صورته لديهم ناقصةً، إنْ لم تكن مزيفة، لأنها مستمدة من العقل الذي لايبقى لديه إلا المادة فاقدةً روحها، بينما الواقع الحقيقي لدى برجسون هو الروح.

---

(١) قصة الفلسفة (٥٧١).

(٢) أندريه كريسون ـ برجسون (٨٠).

وهذا ناتج من الانفصام القائم في نظرات الفلاسفة إلى الوجود على أنه مادة وانعكاسها، أو روح، وديمومة زمنية، يضمحل فيها كل شيء.

ومنهج الإسلام: القول بالثنائية، في الوجود، فهناك وجود روحي (ميتافيزيقي)، وهناك وجود مادي (فيزيقي).

وكذلك الثنائية في التعامل مع الواقع ثنائية مزدوجة، تتمثل في صلتين للإنسان بعالم الطبيعة:

ـ صلة الاستفادة منه في إقامة حياته المادية التي تنقصها برجسون.

ـ وصلةِ التذكر والتأمل، والشعور بعظمة خالقه ومبدعه، ومسيّره، والمتصرف فيه من خلال النظر فيه نظرةً كليةً، ومنها تقترب فلسفة برجسون، مع اختلاف الغاية من هذه المعرفة بينه وبين الإسلام.

٤ – ومع أن فلسفته تتميز ـ كما سبق ـ بجدةٍ في مبناها، وصياغتها عن الفلسفات الصوفية السابقة، إلا أنها فيما انتهت إليه لا تعدو أن تكون بعثاً للإشراقية الصوفية من جديد بصيغةٍ تلائم اتجاه الناس النافرَ من الدين، وطقوسه، وتعاليمه في أوربا، فتكون فلسفته على هذا متمخضةً عن ردتي فعل متناقضتين:

الأولى: من الفلسفة المادية المنكرة لما وراء المادة.

الثانية: الدين الكنسي، وطقوسه وسننه.

وقد وعى ذلك وأشار إليه في فلسفته عن الدين حينما قسمه إلى نوعين: ـ

ـ دين ساكن نشأ من إرادة اتقاء تفكك الجماعة، وتبلد الإنسان، وانحلاله فتقوم هذه الإرادة بتصوير حياةٍ آجلةٍ، وقواتٍ فائقةٍ للطبيعة خيرة، أو شريرة، فتضع عقيدة، وتثبت سنة.

ـ ودين متحرك (وهذا انفعال صرفٌ، مستقلٌ عن السنة وعن اللاهوت وعن الكنائس، يظهر في بعض الأفراد الممتازين، الذين هم المتصوفة)[1].

ويتمثل هذا الدين في استغراق الفيلسوف في المعرفة الحدسية، أثناء تعاطفه مع الديمومة، والجهد الخالق والصيرورة، ويرى برجسون: أن هذا هو غاية ما ينشده المتصوفون من تصوفهم، وأنه لم يكن لله اعتبار في تصوفهم.

وهنا يقع برجسون في خطأين:

الأول: حصره العالم الميتافيزيقي في الصيرورة المحضة الذي يعني: النفي الكامل للماهيات، ونتيجة هذا أنه لم يبق مجال للحدس يتجه إليه، لأن الإدراك لا يكون إلا للماهيات.

الثاني: أنه حاول أن يصبغ التصوف كله عبر العصور ـ وخاصة التصوف المسيحي ـ بصبغة فلسفته التي أقامها بمنأى عن الدين وشعائره، ومن خلال إنكارٍ لله في التصور الديني.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة (٤٤٧).

وقد أنكر عليه يوسف كرم المسيحي هذا التجاوز في إجابةٍ على سؤال طرحه، كيف قرأ برجسون المتصوفين المسيحيين؟، حيث قال: (لقد قرأهم من خلال آرائه، ومقاصده، تحدوه رغبةٌ خفيةٌ في استخدامهم لا في الأخذ عنهم والمتصوف المسيحي الذي يتصور دينه على الطريقة البرجسونيةيعتبر خارجا عن المسيحية)(١).

٥ – أما صرفه الخلق والإبداع في هذا الوجود إلى الزمان، وسلبه ذلك من مستحقه الذي له الخلق والأمر سبحانه، فإنه في ذلك يضاهئ الماديين، ويجرى على سنة الدهريين.

فقد صرف الماديون المعاصرون من الوضعيين والعلميين الماركسيين، ومن سار على نهجهم صفات الخلق والتدبير عن الله إلى المادة، وقوانينها، فجاء هو فانتزع هذه الصفات من المادة إلى الزمان والحياة، فهو يضاهئهم في صرفها عن الله إلى غيره من مخلوقاته.

وكما أن الماديين المعاصرين ينزعون فيماجاءوا به إلى أسلاف لهم سابقين، هم الطبيعيون، الذين أرجعوا تغيرات الأشياء إلى الحركة الكامنة فيها.

كذلك فإن برجسون ينهج ـ فيما جاء به ـ نهج الفلاسفة الدهريين الذين أرجعوا الحدوث والتغير في الوجود إلى الزمان الذي يُبْلي ويُجِدّ فكانوا (يزعمون أن مرور الأيام والليالي هو المؤثر في هلاك الأنفس،

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة (٤٤٩).

وكانوا يضيفون كل حادثةٍ تحدث إلى الدهر والزمان)[1].

وقد أشار القرآن الكريم إلى هؤلاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[2].

وقُرِئَ: (وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا دَهْرٌ يَمُرُّ)[3]. ففاعل الإهلاك ـ كما يزعمون ـ هو: مرور الدهر، وهو اندفاعة الحياة، وديمومة الزمن التي قال بها برجسون بعد ذلك.

وقد وقع بعض العرب الجاهليين ـ في هذا التصور الفاسد فصاروا ينسبون الأحداث التي تقع إلى الزمان ويجعلونه فاعلها، ويسبونه إذا ما وقع عليهم مكروه، ويتذمرون من الحياة والليالي، والأيام، والزمان[4].

وهذا التصور سواء تمثل في فلسفة عن الوجود، كما هو لدى الدهريين الفلاسفة، أو تمثل في خواطرَ فرديةٍ سانحةٍ، كما هو لدى العرب، إنما هو نتيجة قصورٍ في النظر، وضعفٍ في تحكيم العقل المجرد، ووقوف عند الأشياء المباشرة، دون البحث عما وراءها والتأثر بالأوضاع المحيطة بالإنسان، ولعل هذا الأخير من الأسباب الموجهة لبرجسون في فلسفته حيث كان النفور من الإلَه الذي يقول به الدين ـ دين الكنيسة ـ ، هناك،

---

(١) الكشاف (٣/٥١٣). وانظر: المنقذ من الضلال (٩٤).

(٢) آية (٢٤) من سورة الجاثية.

(٣) تفسير القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن (٨/١٧٠).

(٤) انظر: فتح الباري (٨/٥٧٥).

هو السائد في عصره والمهيمن على جَوِّه الفلسفي ـ خصوصاً، وكان منهج أغلب الفلسفات إيجاد بدائل تفسَّر بها القضايا التي كانت تُرَدّ إلى إلَة الكنيسة، أو بدائل عن الإلَه ذاته، ومن هنا جاءت النظريات التطورية في ظهور الأحياء، والآلية في حركة الكون، ونظرية الوراثة والبيئة في الاجتماع والنفعية في الأخلاق، وكذلك الوجودية في السلوك... الخ.

كما جاءت مسميات كالإنسانية، التي أحل فيها فايرباخ الإنسان محل الله، وكذلك الطبيعة، ونحوها[1].

في هذا الجو برز برجسون بنظريته، التي تبدو نتاجاً لهذا الجو رغم اختلافها عن نظرياته السائدة فيه، فقد أوجد بديلاً لإلَة الكنيسة، وهو الزمان الذي وصفه بالتطور الخالق.

وقد بين القرآن أن الدهريين لا يعتمدون في دعواهم إلا الظن، والرجم بالغيب، وأنْ لا علم عندهم فيما يقولون ﴿ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ ﴾.

لأن (الدهر: زمانٌ جُعل ظرفاً لمواقع الأمور)[2] والأحداث، والله سبحانه وتعالى هو محدث الأشياء، ومصرفها فيه، وهو خالق الزمان ومجرى الحياة ومصرف الليل والنهار، قال سبحانه: ﴿ الَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾[3].

---

(١) انظر: مشكلة الفلسفة (٢٠٠)، والفكر الإسلامي الحديث (٣٥٢).

(٢) فتح الباري (٨/٥٧٥).

(٣) آية (٢) من سورة الملك.

وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ..﴾[1].

وقال تبارك: ﴿يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً...﴾[2].

ومن هنا، نهى الشرع عن فعل ما كانت العرب تفعله، من سب الدهر وشتمه، نتيجة ما يحدث لهم فيه من مصائب، لأن هذا السب ينصرف إلى الله الذي أوقع الأحداث، وأنزل القضاء.

روى أبو هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ ـ: (يقول الله تعالى: يؤذيني ابنُ آدم يسبُّ الدهرَ، وأنا الدهرُ بيدي الأمرُ أقلّبُ الليلَ والنهارَ)[3].

٦ ـ ولقد كان من أقوى ما وُجّهَ إلى فلسفته من نقدٍ هو: أنه بعد أنْ أبان ضعف العقل عن التعالي إلى ذلك الميدان الميتافيزيقي، اتجه إلى الحدس واعتمد على البصيرة في تحقيقه، وهي لا تعدو أن تكون حاسةً تخطئ وتصيب فكأنه كما يقول ول ديوارنت: أراد أن يعالج أوهام الشباب بخرافات الطفولة[4].

واعتبر بعضهم أن عدم قبول الحدس للتحقيق ـ الاستدلال ـ يجعل الحقائق مختلطةً فيه بالأوهام، دون تميز، وهذا ما يُفقده كل قيمةٍ له[5].

---

(١) آية (٣٣) من سورة الأنبياء.

(٢) آية (٥٤) من سورة الأعراف.

(٣) صحيح البخاري (٦/٤١).

(٤) انظر: قصة الفلسفة (٥٦٨).

(٥) انظر: أندريه كريسون ـ برجسون (٧٥).

والذي يبدو لي: أنه لم يخفَ على برجسون إفلاسُ العقل الذي مُنِيَ به في مجال ما وراء الطبيعة لدى الفلسفات السابقة والمعاصرة له، ولهذا أنكر أن يعتمد في بحث خلود النفس عن طريق البرهنة الاختبارية (لأن الاختبار العقلي لا يمكن إجراؤه إلا على ماله مدة من الزمن ذات حدود)(١).

لهذا أراد توجيه تطلع البشرية إلى منهج جديد في هذا المجال هو منهج المعرفة الحدسية.

ولقد كان مذهب برجسون الذي جاء بعد مذهب كانت الذي قرر عجز العقل عن المعرفة الميتافيزيقية من خلال نقد العقل الخالص متابعة لهذا الاتجاه الكانتي، فقد شايعه، وزاد عليه بالبحث عن علاج لهذا العجز الذي ينتهي بحصر الإنسان في الكيان المادي.

وكان هذا العلاج هو القول بقوة جديدة هي الحدس، الذي يفارق العقل ـ آلة العمل ـ بالمعرفة التجريدية، ولو وقف عند هذا لكان إشراقياً بحتاً ولكنه من خلال وصفه للحدس أفاد بأنه كالغريزة الحيوانية، فكأنه يقول: إن الوسيلة هي العقل بمسمىً جديدٍ، أو هي العقل حين يتخلى عن العمل إلى المعرفة التجريدية، فيكون بهذا الوضع عقلانياً، اهتم بنمط من أنماط المعرفة العقلية، وهي المعرفة الحدسية المباشرة، دون المعرفة الاستدلالية، وهذا ما خلص إليه يوسف كرم من قراءته حيث رأى أن فلسفته (تنتهي في الواقع إلى نفس النتائج التي انتهى إليها المذهب

---

(١) مصطفى غالب ـ برجسون (٦٨).

العقلي)[1].

٧ - كذلك، فقد انتُقِد في نظريته عن الذاكرة التي يرى فيها أن الأشياء المتذكرة تبقى حيةً في الذاكرة، ومن ثم تتداخل مع الأشياء الحاضرة، فالماضي والحاضر معاً لا يكون أي منهما خارجاً عن الآخر، بل يمتزجان في وحدة الشعور والفعل. فهو ـ هنا ـ يقع في خلطٍ بين الشيء وبين صورته في الذهن إذ الحاضر واقع بالفعل، وحاضر في الذهن، أما الماضي فإنه رغم حضوره في الشعور إلا أن وقوعه بالفعل كان ماضياً لا حاضراً، لكن برجسون في نظرية الذاكرة خلط بين التذكر الحاضر وبين الحادثة الماضية المتذكرة، أي: بين فعل المعرفة، والموضوع المعروف، بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي.

وهذا خطأ لأن بين الأمرين فرقا؛ فالذاتي ـ فكرة أو صورة أو ذكرى ـ تكون واقعةً حاضرةً في الإنسان، أما الموضوع فقد يكون صديقاً قديماً لي أو بيتاً سكنته في فترة طفولتي ـ مثلاً ـ ، فإذا قلنا بالوحدة بين الذات والموضوع فإن الصديق الذي يعيش الآن بعيداً عني بمئات الأميال يكون موجوداً في رأسي، وبفضل تفكيري، وإن كان يعتقد أنه ناءٍ عني.

والبيت القديم رغم كبره، ورغم أنه لا وجود له من عشرين سنة ـ مثلاً ـ إلا أنه ما برح موجوداً بكامله في داخلي.

وهذا الخلط ليس مقتصراً على برجسون، فقد وقع فيه فلاسفة

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة (٤٤٩).

كثيرون، ونظرية وحدة الوجود تقوم على هذا الخطأ، فهي تقول باندماج الذات بالموضوع واتحاد الإثنين، ولهذا وُصِفَ برجسون بأنه من القائلين بوحدة الوجود[1].

ولو تخلى برجسون عن هذا التوحيد بين الذات والموضوع لانهارت نظرية التذكر، ونظرية الإدراك القائمة عليها، ونظرية الديمومة التي جمع التذكر فيها أطراف الزمان في الحاضر، لأن إبداع المستقبل ينبثق من فعل الماضي في الحاضر فحينما لا يبقى من الماضي إلا تصور فقط لا يبقى فعل إلا للحاضر، وهنا يتجزأ الزمن وتنهار نظرية الديمومة.

ولأن قيمة الحدس تكمن في إدراكه هذه الديمومة؛ فإذا انهارت، فإن الحدس يفقد ـ بالتالي ـ قيمته.

ولقد قال براتراند رَسْل بعد نقده نظرية التذكر عنده (وحالما ينمحي هذا التوحيد ـ بين الذات والموضوع ـ يسقط مذهبه كله)[2].

٨ – يرى بعض الناقدين: أن برجسون لم يؤيد نظريته بأدلة تدعمها وأنه عّول على جاذبيتها، وسحر أسلوبه في عرضها، واعتمد ـ كالمُعْلِنين ـ على البيان المثير المتنوع، إذ لا تعدو فلسفته رأياً خيالياً لشاعر عن العالم[3] .

ولكن جمال أسلوبه يضارعه صعوبة في أفكاره، واستغلاق لبعض

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٤٤٤).

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية (٤٦٢).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية (٤٥٠).

التصورات التي جاء بها، يدل على ذلك: اختلاف فهوم دراسيه في بعض مسائل فلسفته، مما يدل على عدم تمكن بعضهم منها، وقد ذكر رَسْل أنه عانى كثيراً في محاولة فهم نظرية الديمومة، وأنه لم يستطعْ ـ مع مكانته الفلسفية ـ فهمها تماماً وهي لب فلسفة برجسون. يقول رَسْل عن موضوع الديمومة: (... فهو تصور صعب للغاية، وأنا نفسي لم أفهمه فهماً تاماً)[1].

ومن هنا؛ فإن تأثيرها إنما كان بسبب حسن التركيب اللفظي لصياغة صاحبها لها من جانب، والأمل الذي وجهت إليه أنظار البشرية البائسة، الواقعة تحت وطأة الفلسفات المادية من جانب آخر، لا لمتانة الأسس المعتمدة عليها أو هدايتها نحو الحقيقة التي تلهث الفلسفة وراءها.

٩ – وأخيراً، فماذا نفيد من اعتماد المنهج الحدسي؟.

إن برجسون ينيط به مهمةً كبرى، فهو يرى أنه يفتح لنا نافذةً نطلُّ منها على أنفسنا لنرى واقعنا الحقيقي الذي نبحث عنه، وهو: أننا صيرورة نوعية متواصلة لا جمود زمني فيها، وأنَّا من ذلك ننجذب إلى فهم حياة الأحياء الأخرى، حيث نجد في ذلك شيئاً يشبه ما نشعر أنه حياتنا الخاصة ثم ننجذب أكثر من خلال الذاكرة التي لا ينقطع فيها الزمن، إلى معرفة أسرار الوجود وأصل الكون، وعوامل تطوره... الخ[2].

ومعرفة هذه المسائل الكبرى غاية جليلة، وخطوة مهمة في سبيل

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية (٤٤٤).

(٢) انظر: أندريه كريسون ـ برجسون (٤٤٤).

سعادة الإنسان، ولو استطاعت فلسفة برجسون أن تقدم فيها علماً، وتهدي الإنسان بشأنها ولو خطوات قليلة، لكانت بحق معجزةً في الميدان الفلسفي، ووجب على الفلسفة أن تنحسر أمامها لتطهر الساحة من تراثها، الذي صنعته الجهود آلاف السنين لأن الفلسفة المجهدة في البحث عن هذه المسائل ـ قبل برجسون ـ لم تستطع أن تتقدم خطوة فيها.

لكن الحق: أن فلسفة برجسون لن تعدو قدر ما سبقها من فلسفات في تناول تلك القضايا الوجودية الكبرى التي تتجاوز الوجود الممكن كله زماناً، ومكاناً، وإنساناً، لأنها عِلْمُ مَنْ هو أعلى من كل ذلك، الله رب العالمين، وحكمتُه.

فالحدس: مصد المعرفة في فلسفة برجسون، سواء كان معرفة عقلية متعاليةً عن الاستدلال، أو كان تأملا وجدانيا، لا يخرج عن كونه جزءاً من الإنسان، أو فعلا من أفعاله، وبالتالي، فهو محدود في دائرتي الزمان والمكان، لأن الإنسان محدود بهما، ولن يستطيع تجاوزهما حتى في تصوراته الخيالية الوهمية؛ إذ لابد من ضغط هذه التصورات في هذا النطاق المحدود.

فَأَوْلَى بالإنسان أن يطلب مراده في ذلك المجال من مصدره الصحيح، وحي الله المنزل من علمه، فهو المصدر الصادق الأمين.



البَابُ الثالِثُ

العقلُ



* تمهيد في تعريف العقل:

المذهب العقلي ـ الذي يرى أن العقل مصدر المعرفة ـ أوسع المذاهب في مصادر المعرفة، وله مركز الثقل بينها:

ـ فقد كان هو المنازع من قبل أتباع المذاهب الأخرى، إشراقية ونقلية وحسية.

ـ كما أن تلك المذاهب مع قولها بتلك المصادر لم تستطع الاستغناء عن العقل تماماً، فقالت به بوجه من الوجوه.

فما هو يا تُرى هذا العقل الذي قام على أساسه هذا المذهب؟.

العقل في اللغة:

تدل مادة «عقل» في اللغة العربية على حالة حبس وتقييد.

قال ابن فارس: (العين والقاف واللام أصل واحد منقاس، يدل على حبسة في الشيء، أو ما يقارب الحبسة)[1].

فالعقل حبس أو منع، ومنه عقال البعير الذي يمنعه من الانفلات، والمعقل: الذي يلجأ إليه الناس فيمنعهم من عدوهم ونحوه.

وعلى هذا سمى العرب ما في الإنسان عقلاً، لأنه يمنعه من أشياء، لولاه لانساق إليها الإنسان، قال في تهذيب اللغة: (سمى عقل الإنسان الذي فارق به الحيوان عقلاً لأنه يعقله، أي: يمنعه من التورط في الهلكة،

---

(١) معجم مقاييس اللغة ـ مادة (عقل).

كما يعقل العقال البعير عن ركوب رأسه)[1].

وإذا كان عقال البعير شيئا مادياً محساً، فإن عقل الإنسان غير ذلك، إنه وإن كان محله جسم الإنسان، في رأسه، أو قلبه أو سائره[2]، فإنه غير محس ولذا عرّفوه بأنه: ملكة، أو قوة، أو نور.

قال المحاسبي[3] ـ عنه ـ : (إنه غريزة جعلها الله في الممتحنين من عباده لايوصف بجسم ولا لون ، ولا يُعرف إلا بفعاله)[4].

والذين عرفوا العقل بأنه جوهر ـ من العلماء المسلمين ـ لم يقصدوا بجوهريته مفارقته للمادة وقيامه ـ مستقلا ـ بنفسه كالعقل الفعال في الفلسفة اليونانية وإنما أرادوا بيان اختلاف فعله عن فعل الأعضاء المادية في الإنسان كالسمع، والبصر، والحس، وقصدوا من تجرده عن المادة: سبق مبادئه المدركات الحسية؛ ولهذا فإنهم يجعلون فعله مقترنا بالمادة.

قال الجرجاني عن العقل: إنه (جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله ـ فهو ـ : جوهر روحاني، خلقه الله متعلقاً بالبدن)[5].

وتحدث القرآن عن العقل بهذا المعنى في مشتقاته ومرادفاته مركزاً قيمته في أفعاله، التي تصدر من قبل أصحاب تلك العقول.

---

(١) محمد بن أحمد الأزهري ـ تهذيب اللغة (٢٣٧/١).

(٢) على خلاف طويل في ذلك. انظر: الحدود ـ للباجي (٣٤).

(٣) الحارث بن أسد، من علماء الصوفية الأوائل، ذوي الاستقامة، ألف في الزهد والرد على المعتزلة، وتوفي عام (٢٤٣ هـ).

(٤) الحارث المحاسبي ـ العقل وفهم القرآن (٢٠٤).

(٥) التعريفات (١٥١).

* **العقل في الفلسفة:**

نبتت الفلسفة اليونانية في غير البيئة العربية التي نزل فيها الإسلام، فكانت ثقافة وافدة على هذه البيئة.

وقد وفدت على البيئة الإسلامية بمصطلحاتها التي تختلف ـ في هذا المجال ـ مع مصطلحات العرب، ولغة القرآن.

فالعقل في الفلسفة اليونانية أوسع مدلولاً منه في اللغة العربية، حيث ينقسم إلى نوعين:

ـ عقل في الإنسان بمثابة العرض القائم به.

ـ وعقل آخر مفارق للمادة، وهو جوهر قائم بنفسه.

فالعقل الأول: صنفان: عقل بالملكة، وهو: العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات، وعقل مستفاد حينما تكون النظريات مختزنة عند العقل بالملكة، حاضرة لا تغيب عنه[1].

وهذا الصنف هو الذي يطلق عليه العرب لفظة: العقل.

أما الصنف الأول؛ فإنه المقصود من قولهم عنه: إنه غريزة أو نور، أو علوم أولية.

---

(١) فيشبه أن يكون هو العلم إذا أضيف الى الشخص.
انظر: المعجم الفلسفي (٢/٨٥)، والدراسات النفسية عند المسلمين (٣٠١).
وقد يقسمون العقل إلى مراتب عديدة.

وبالصنف الثاني: ورد الكتاب العزيز في مثل قوله سبحانه: ﴿ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[1].

قال الراغب الاصفهاني ـ بعد أن قسم العقل إلى غريزي ومكتسب ـ : (وكل موضع ذم الله الكفار فيه بعدم العقل فإشارة إلى الثاني دون الأول)[2].

أما النوع الثاني: فهو العقل الفعال، وهو مفارق للمادة، أزلي، لا يدركه الفناء، وهو الذي تفيض منه الصور إلى عالم الكون والفساد، ومنه يستمد العقل الإنساني المعرفة، وقد تشتد صلة العقل الإنساني بهذا العقل حتى يكاد يتحد به، ويُسمى ـ حينئذ ـ عقلاً قدسياً.

وفوق العقل الفعال عقول أخرى ـ هي في الأغلب عشرة ـ وصلة العقل الإنساني مقصورة على العقل الفعال[3].

وقد حاول بعض الفلاسفة المسلمين إيجاد محل لهذا العقل في الثقافة الإسلامية، بإلباسه لباساً شرعياً؛ فكان الفارابي يسميه: الروح الأمين، وروح القدس، كما يرى الغزالي أن النص ورد عليه جلياً في قوله سبحانه: ﴿ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ﴾[4]. لأنه يجعل الملك عقلاً، بحكم أنه متجرد عن

---

(١) آية (٧٥) من سورة البقرة.

(٢) المفردات ـ للراغب (٣٤٢).

(٣) انظر: المعجم الفلسفي (٨٦/٢)، ومن الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية (١٨٣).

(٤) آية (٥) من سورة النجم.

المادة، وأن منه تفيض المعرفة على عقل الرسول ﷺ وعقول مَنْ شاء الله[1].

وَمَنْ أخذ منهم بالعقول المفارقة الأخرى قالوا: إنها الملائكة، وكان يسميها الفارابي بذلك، والأفلاك التي ذكرت الفلسفة اليونانية أنها مقار هذه العقول يسميها: الملأ الأعلى[2].

ولكن علماء السلف رفضوا هذا التوفيق؛ كابن تيمية، الذي كشف هذا الخلط بين نظرية العقل لدى اليونان، وما جاء به الشرع في هذا الشأن

---

(١) انظر: الدراسات النفسية عند المسلمين (٣١٥).

(٢) وقد حدث ذلك حينما أخذ بعض فلاسفة المسلمين ـ كالفارابي وابن سينا ـ بنظرية الفيض التي قال بها أفلوطين ٢٧٠م، الفيلسوف النصراني الذي قال: بأن العقل الأول فاض من الله كما يفيض النور من الشمس، ومنه فاضت النفس الكلية... وقد تسلسل الفيض عندهم من العقل الأول إلى العقل العاشر، الذي هو العقل الفعال، الذي فاضت عنه هيولي العالم المادي ـ عالم الكون والفساد ـ، واستعدت هذه الهيولي لتقبل الصور من واهب الصور ـ العقل الفعال ـ.

وقد أرادوا بها التوفيق بين الدين الذي يقول: بأن الله مصدر المخلوقات، وبين الفلسفة التي تقول: بانعزال الله عن العالم انعزالاً تاماً، بحيث لا يعلمه ـ تنزيها له ـ فقال هؤلاء بأن الله مصدر المخلوقات ولكن عن طريق وسائط روحية ـ غير مادية ـ ومن خلال فيض لا خلق مباشر.

وقد قال الغزالي عنها إنها نظرية خيالية لا برهان فيها ولا دليل، وانها تعقد مسألة الخلق أكثر مما تحلها، ولا يقبلها الدين لأنها تنفي عن الله إرادته بل وتتناقض مع قصة الخلق كما جاء بها الوحي.

انظر: رمزي نجار ـ الفلسفة العربية عبر التاريخ (٤٧ – ٥٧)، عبده الشمالي ـ دراسات في تاريخ الفلسفة العربية (٢٧٨، ٣٧٩)، الدراسات النفسية عند المسلمين (٣٠٣، ٣١٥)، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية (٤٤١).

يقول: (وهؤلاء ـ فلاسفة التوفيق ـ رأوا أمر الرسل كموسى وعيسى ومحمد ﷺ قد بهر العالم، واعترفوا بالناموس الذي بُعِثَ به محمدٌ ﷺ أعظم ناموس طرق العالم، ووجدوا الأنبياء قد ذكروا الملائكة والجن، فأرادوا أن يجمعوا بين ذلك وبين أقوال سلفهم اليونان... الذين أثبتوا عقولاً عشرة، يسمونها المجردات والمفارقات)[1]، وبيّن ـ رحمه الله ـ إخفاق هذا التلفيق (لأن لفظ العقل يختلف في لغة المسلمين عنه في لغة اليونان، فهو عند المسلمين: مصدر عقل يعقل عقلا، وقد يراد به: الغريزة التي جعلها الله في الإنسان يعقل بها، أما أولئك فالعقل عندهم جوهر قائم بنفسه، وليس هذا مطابقاً للغة الرسول والقرآن)[2].

ثم إن أولئك اليونان كانوا عبدة كواكب وأصنام، ولم يكن عندهم علم بالملائكة والأنبياء، ومن ثم فترجمة العقول المفارقة بالملائكة تفسير خاطئ، وقد بين الوحي خصائص الملائكة بمايختلف عن مواصفات تلك العقول[3].

زد على ذلك أن هذه العقول المجردة ـ عند التحقيق ـ هي أشياء ذهنية ليس لها وجود في الأعيان، بل هي كالمُثُل الأفلاطونية[4].

إن أول من قال بالعقل الفعال هو: أرسطو، وقد جاءت فكرته عنه غامضة، إذ لم يحدد خصائص لهذا العقل الذي اعتبره مفارقاً للمادة، بل

---

(١) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٨٥).

(٢) مجموع الفتاوي (١٨/٣٣٦، ٣٣٨).

(٣) انظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٩٢).

(٤) انظر: المصدر السابق (٨٧).

إن قوله به يناقض فلسفته التي لا ترى للنفس وجوداً مباينا للمادة، فوجودها لا يكون إلا مع البدن[1].

ولهذا اضطرب قول من جاء بعده في القول به، فاعتبره بعضهم الله كالاسكندر الافردويسي[2]، واعتبره ثامسطيوس[3] قوة تجريدية في العقل البشري، إذا تجرد من المادة وعوالقها، وبهذا قال ابن رشد[4] من الفلاسفة المسلمين وقال بعدم مفارقته للمادة[5].

ونتيجة لهذا كله نتجاوز هؤلاء الفلاسفة لنأخذ تعريف العقل في الفلسفة الإسلامية ـ إنْ جاز تسميتها فلسفة ـ من ممثلي هذه الفلسفة الحقيقيين ـ علماء أصول الفقه[6]؛ فقد عرفوا العقل بأنه: قوة غريزية للنفس

---

(١) انظر: الفلسفة العربية عبر التاريخ (٥٤).

(٢) فيلسوف يوناني مشائي، تتلمذ على أرسطو ودرس فلسفته، عاش في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الميلادي.
انظر: يوسف القفطي ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء (٤٠).

(٣) فيلسوف مشائي، شرح بعض كتب أرسطو وتوفي بعد المائة الثانية من الميلاد.
انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء (٧٥).

(٤) محمد بن أحمد ابن رشد الحفيد، فيلسوف أندلسي، صنف في الفقه والفلسفة، واهتم به الباحثون عربا ومستشرقين. توفي عام (٥٩٥ هـ). انظر: الشذرات (٤/٣٢٠)، الأعلام (٣١٨).

(٥) انظر: الدراسات النفسية عند المسلمين (٣٠١، ٣١٤).

(٦) كما يرى ذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذي يقرر أن الفلسفة في الإسلام ينبغي أن تطلب من علم أصول الفقه أكثر من علم الكلام وأن (الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين ونشأت عنه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه). مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (١٢٣).

تتمكن به من إدراك الحقائق والتمييز بين الأمور[1].

كما عرفوه بأنه: (العلم الضروري الذي يقع ابتداء ويعم العقلاء)[2]؛ فالعقل لديهم: قوة مدركة تتمثل في علوم ضرورية، يستطيع بها الإنسان أن يترقّى في حياته بما يعجز عنه ما لا عقل له، وهذا هو العقل الذي أُنيط به التكليفُ في الشريعة الإسلامية، بحيث يزول التكليف حال زوال هذا العقل كما جاء في حديث رفع القلم[3].

*** العقل في الفلسفة الحديثة:**

على الرغم من تعدد تعريفات العقل في الفلسفة الحديثة، فإن الباحث يجد أنها تتناول ظاهرة واحدة من زوايا مختلفة أو في مجالات متنوعة[4]، وهي ظاهرة الوعي الإنساني.

هذه الظاهرة المسماة بالعقل يعرِّفها العقليون بأنها مجموعة المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة، المتميزة بضروريتها، وكليتها، واستقلالها وهي

---

(١) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون (١٠٣٤)، كشف الأسرار (٢/٣٩٤).

(٢) الحدود للباجي (٣١)، وانظر: شرح الكوكب المنير (١/١١١).
ومحمد بن الفراء ـ العدة في أصول الفقه (١/٨٣).

(٣) في قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة ـ منهم ـ المجنون حتى يفيق».. انظر: صحيح البخاري (٨/٢١).

(٤) كما في علم النفس الذي يبحث في نشاط المخ وعلاقته بالجسد، وكما في علم الاجتماع الذي يفسر العقل بالوعي الاجتماعي (مجموعة التصورات التي تتبناها مجموعة اجتماعية معينة).
انظر: عاطف أحمد ـ نقد العقل الوضعي (١٣٢)، أندريه لا لاند ـ العقل والمعايير (٨).

الفارقة كما يرى لا يتنز بين الانسان والحيوان[1].

والمقصود بقبلية هذه المبادئ هو فطريتها وكونها سابقة على التجربة موجودة بالإنسان منذ ولادته.

والتجريبيون المناهضون للمذهب العقلي لا ينكرون العقل انكاراً تاماً ولكنهم يرون أن هذا العقل في أصله خالٍ من مبادئ قبليةٍ، وأنه صفحة بيضاء، تنقش فيها التجربة الحقائق والعلوم.

ولكن المذهب العقلي يرفض هذا القول، ويعده إنكاراً للعقل، ويقسم لا لاند[2] العقل إلى نوعين:

ـ العقل المنشِئ، أو المكون.

ـ والعقل المُنشَأ أو المتكوّن.

والأول قوة فطرية تجريدية تقوم بتكوين الثاني، وهي ثابتة، والثاني مكتسب، يتكون بعد إعدادٍ طويلٍ، وهو متغير، ويتكون من حقائق مكتسبة، ومقولات كرسها الاستعمال، وقيم مقبولة بالاشتراك، ونحو ذلك[3]، ولا يخرج هذا عن تقسيم العلماء المسلمين السابق إلى: غريزيٍ، ومكتسبٍ.

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي (٨٧/٢).

(٢) أندريه لا لاند فيلسوف فرنسي معاصر، دَرّسَ في الجامعة المصرية فترة واهتم بالمنطق وألف معجماً فلسفيا دقيقا.

انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٤٥٠).

(٣) انظر: العقل والمعايير ـ للا لاند (١٢)، ومدخل جديد إلى الفلسفة (١٥٤).

* المذهب العقلي:

لهذا الإطلاق مقاصد شتى بحسب البيئة الثقافية التي يشيع فيها؛ فقد أطلق في اللاهوت المسيحي مقابلاً لمذهب القول بخوارق العادات، حيث يرى أصحاب المذهب العقلي ـ هنا ـ أن العقل أصدق محك للوحي، ومقياس لحقائقه، ومن ثم فينبغي رفض ما لا يتمشى مع العقل، أما مذهب خوارق الطبيعة، فيرى أن حقائق الوحي ليست في متناول العقل، ومن ثم فلا يمكن عرضها على العقل، وهو اتجاه المحافظين من رجال اللاهوت خلافا للاتجاه الأول الذي سار عليه اسبينوزا وشتراوس وآخرون[1].

أما عند المسلمين؛ فإنه يطلق على الاتجاهات التي قدّمت العقل على الوحي، فجعلت اتْباع أحكام العقل مقدماً على اتباع أحكام النقل إذا تعارضا.

وأعطت العقل حق النظر في العقيدة الإسلامية التي جاء بها الوحي، لتضع بناء على هذا عقيدةً قائمة على العقل أكثر منها مستقاةً من النص، وذلك في مقابل من يسمون بـ (النصيين)، أو (النقليين)، الذين يقررون أن النص مقدم على ما يراه العقل، وأن العقيدة ينبغي أن تستقى من الكتاب والسنة ويتمثل هؤلاء بالسلف وأهل السنة، والأولون بالمعتزلة والفلاسفة في العصور الأولى، والمدرسة العقلية في العصر الحاضر.

وجدير بالذكر أن العقل لدى هؤلاء ليس العقَل المجرد، وإنما هو العقل

---

(١) انظر: أسس الفلسفة (٣٤١).

المكتسب، أو المتكوّن كما يسميه لا لاند، وكان أعظم مكوناته لدى الأولين من المعتزلة والفلاسفة الفلسفة اليونانية، ولدى الآخرين من اتباع المدرسة العقلية المعاصرة النظريات العلمية، والمكتشفات التجريبية، التي جادت بها الثقافة الغربية.

دليل ذلك: أن النصيين المقابلين لهؤلاء كانوا يعتبرون هذه المبادئ في مجال العقيدة ويقررون أن هذه الفطرة من صنع الله، وأن الوحي من الله فلا يمكن أن يتناقضا، وقد بسط هذه القاعدة شيخ الإسلام ابن تيمية ـ أحد أئمة هذا الاتجاه في كتابه الكبير (درء تعارض العقل والنقل)[١].

أما في نظرية المعرفة في الفلسفة المعاصرة: فإنه يطلق في مقابل المذهب التجريبي والحسي، حيث يردُّ المعارف كلها إلى مبادئ العقل القبلية.

خلافا للمذهب التجريبي، الذي يردُّ المعرفة إلى الحس والتجربة منكرا تلك المبادئ.

وعلى هذا فإن مصدرية العقل للمعرفة تعني:

ـ القول بهذه المبادئ الأولية.

ـ ورد المعرفة الإنسانية إلى هذه المبادئ.

كما سيتضح بمشيئة الله.

---

(١) انظر مثلاً: (١/١٤٧) من الكتاب

الفصل الأول
الأوليات العقلية

تقوم المعرفة البشرية على التصور والتصديق:

والتصور/ هو الإدراك البسيط لمعاني الأشياء؛ كتصور معنى الحرارة، والنور، والصوت.

والتصديق/ هو الإدراك المنطوي على حكم؛ أيْ: هو الحكم بنسبة بين طرفين، كالحكم بأن النار محرقة.

ويتمثل المذهب العقلي لدى القائلين به برد المعرفة إلى أصولها الأولى، سواء كانت التصورات كما يقول بذلك بعضهم، أو التصديق ـ كما يقول به الآخرون.

هذه الأصول الأولى تعود لديهم كلهم إلى العقل، وعلى هذا تعريف العقل بأنه: (العلوم الضرورية التي تقع ابتداءً وتعم العقلاء)[1].

ومع أن القيمة الموضوعية للتصور تكمن في كون العلم يقوم على مفرداته خلافاً للتصديق الذي يملك خاصية الكشف عن الواقع الموضوعي للتصور خارج الإدراك[2].

إلا أن الدراسة في هذا الفصل ستتناول التصورات من حيث أصولُها الأولى، لدى مَنْ اعتبر لها قيمة ذاتيةً في المعرفة، ثم تبحث في التصديق وأصوله الأولى ــ لدى العقليين ــ من حيث هي مبادئ تصديقية، وسماتها، ومصدرها.

---

(١) الحدود (٣١).

(٢) انظر: فلسفتنا (١٦٢). وعلى النشار ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام (٣٦).

*المبحث الأول: الأوليات العقلية من حيث هي تصورٌ أو تصديقٌ:

أولاً: التصورات:

تنقسم التصورات إلى قسمين:

أولهما: الإدراكات البسيطة المفردة ـ كالمعاني العامة البياض، والسواد، والحرارة.

وثانيهما: التصورات المركبة من التصورات المفردة ـ كتصور جبل من ذهب، إذ هو مركب من تصورين هما: الجبل، والذهب.

وسأعرض أبرز النظريات العقلية التي تناولت التصورات من حيث مصدرها.

١ - نظرية التذكر عند أفلاطون:

هذه النظرية تقوم على أساس أن التصورات كامنة في النفس البشرية، وأنها تنبعث منها تباعاً، فمصدرها النفس، وهذه النظرية قائمة على فلسفة أفلاطون في النفس البشرية، وأصلها، أي: من خلال نظريته في الوجود، فيما يسمى بعالمَ المُثُل.

وفيها يرى أفلاطون أن النفس كانت موجودةً بصورة مستقلة عن البدن، وأنها كانت تتصل بالحقائق المجردة ـ عن المادة ـ حيث تمكنت من العلم بتلك الحقائق، وتصورها في عالمها العلوي.

ثم إن هذه النفس هبطت إلى العالم المادي، وارتبطت بالمادة عن طريق

اتصالها بالبدن، مما أثر عليها، فنسيت ما عرفته، حينما كانت مجردة، وذهلت عنه ذهولاً تاماً.

ويرى أفلاطون أن عالم الأشياء في هذا الكون المادي الذي هبطت إليه النفس يمثل ظلالا، وانعكاسا لتلك المثل، والحقائق.

لذا، فإن النفس المرتبطة بالبدن تطل من خلاله ـــ عن طريق الحواس ـ على هذه الظلال، فتتذكر تصوراتها السابقة لعالم المثل، فالمعرفة استرجاع لإدراكات سابقة كامنة في النفس لحقائق موجودة في عالم أعلى، كما تتذكر صديقاً لك عاشرته، ثم غبت عنه، فأريت صورته، فتذكرت شخصه بهذه الصورة.

وعليه، فالمعرفة ـ لديه ـ تذكر، والجهل نسيان، والإحساسات مجرد منبهات للنفس إلى ما هو مستقر فيها من معرفة لذلك العالم العلوي، تعود إلى تعقُّلِها مرة أخرى[1].

وقد ردت هذه النظرية في جانبيها المعرفي، والميتافيزيقي.

وأول مَنْ نقضها تلميذُ أفلاطون: أرسطو، الذي يرى خلافاً لأستاذه أن المعرفة تبدأ من خلال الإحساس بشيء حاضر في الحال، يوصف بأنه جزئي، وتكرُّر هذا الإحساس يولد التصورات الكلية، فالجزئي: هو وحده (ذو الوجود الحقيقي، وليس شبحا للكلي ـــ كما زعم أفلاطون ـ ،

---

(١) انظر: عبد الرحمن مرحبا ـ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية (١٢٦).
ودراسات في تاريخ الفلسفة العربية (٢٢).

والكلي لا وجود له إلا في الذهن، وإن كان هو موضوع العلم)[1].

كما ردها العلماء المسلمون، وفلاسفة العصر العباسي كأبي نصر الفارابي، وابن سينا، الذي يرى أنه لا يوجد كلي عام في الوجود الخارجي، بل وجود الكلي ـ عاماً ـ إنما هو في العقل[2].

وبيّن ابن تيمية فساد التفريق بين الماهية، ووجودها، وأن اعتبار الماهية ذات ثبات في الخارج، غير وجودها الشخصي باطل، إذ (التحقيق أن الماهية شيء ثابت في الذهن، لا في الخارج عن الذهن والمقدَّر في الأذهان قد يكون أوسعَ من الموجود في الأعيان، وهو موجود، وثابت في الذهن وليس هو في نفس الأمر لا موجوداً ولا ثابتاً، فالتفريق بين الوجود والثبوت مع دعوى أن كليهما في الخارج غلط عظيم، وكذا التفريق بين الوجود والماهية مع دعوى أن كليهما في الخارج)[3].

وقال الفخر الرازي في (نهاية العقول): (يمتنع أن يكون الإنسان الكلي موجودا في الأعيان لأن الإنسان مشترك فيه بين أشخاص، فلو كان موجوداً في الخارج لكان الشيء الواحد موصوفاً بالصفات المتضادة)[4].

---

(١) انظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية (١٦٢).

(٢) ابن سينا ـ كتاب الهداية (٢٤٨).

(٣) الرد على المنطقيين (٦٤).

(٤) محمد الزركان ـ فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية (٥٠٥). عن مخطوطة كتاب الرازي: (نهاية العقول في دراية الأصول)، ومع هذا فإن الرازي نصر ـ في كتاب أخرى ـ القول بالمثل الأفلاطونية.

انظر: دراسة موقفه من هذه القضية في: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية (٥٠١).

وعليه، فهناك شيئان، سواءٌ سُميا وجودين أو ماهيتين، أحدهما في الذهن، والآخر في الخارج، فوجود الشيء في الخارج هو عين ماهيته في الخارج وقد ذكر ابن تيمية أنه اتفق على هذا (أئمة النظار المتسببين إلى أهل السنة والجماعة، وسائر أهل الإثبات من المتكلمة والصفاتية، وغيرهم كأبي محمد بن كلاّب وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن كرام وأتباعهم، دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف والأئمة الكبار)[1].

والسبب في رد هؤلاء لهذه النظرية هو: ـ فضلا عن مخالفتها العقل كما أوضحوا ـ مخالفتُها للعقيدة الإسلامية منهجاً وموضوعاً:

ـ فالمنهج الإسلامي فيما يتعلق بالعوالم الغيبية يقضي بأن يتلقى العقل علمها من الوحي، بصفته مصدرها الوحيد إذا لم تكن في دائرة الأوليات الفطرية، وليس لأفلاطون دليل نقلي عليها، كما أنها ليست من القضايا البدهية، بدليل أن مخالفيها أكثر مِنْ مشايعيها.

كما أنها تتضمن القول بما يشوب توحيدَ المؤمن، وتنزيهه لله، حينما اعتبر أفلاطون عالمَ المُثُل عالماً أزليا خالداً، لا يتغير، ولهذا حاول فلاسفة التوفيق بين الفلسفة الأفلاطونية، والدين، في الإسلام، والمسيحية، تأويلها بما يتمشى مع الدين.

فالفارابي: يرى أنه ينبغي أن يؤول كلام أفلاطون على أنه يقصد بوجود المثل خارج الذهن، وسابقة على أعيانها المجزأة، أنها موجودة في علم الله لأن الله قد علمها قبل أن يبرأها، لا على أنها قائمة في مكان آخر،

---

(١) الرد على المنطقيين (٦٥).

خارجة عن هذا العالم.

وهذا ما قال به الفيلسوف المسيحي بيير أبيلارد[1]، الذي قرر أن الكليات العامة الموجودة قبل وجود أعيانها هي أفكار الله الخالقة[2].

ومن وجوه الخطأ فيها أن مباحثها في المعرفة، والمنطق تختلط لديهم بالوجود، ومباحثه، وهنا تكمن الخطورة، ذلك أن المقدر في الأذهان أوسع من الموجود وجوداً موضوعياً في الخارج، فقد يقع في الذهن البشري تصوراتٌ ليس لها وجود حقيقي في عالم الوجود الواقعي، بل قد تجنح ملكة التخيل في العقل إلى تصورات غير منطقية، وقد تكون مستحيلة الوقوع كتصور شريك للباري سبحانه.

فليس هناك تلازم بين الوجود الذهني والوجود الموضوعي المستقل؛ فإذا ما حُكم بأن جميع التصورات الذهنية لها وجود خارج الذهن ــ حتماً ــ، فإنه يعني بناء الوجود على أساس من الوهم، حيث تحال التصورات إلى موجودات موضوعية، مستقلة، وهذا يعود بنا الى النظرة الشكية في الوجود التي ترى أن الوجود لا يعدو كونه عالماً من الخيال في عقولنا.

يقول ابن تيمية: (وغايتهم أنهم يجعلون في أنفسهم شيئاً ويظنون أن ذلك موجود في الخارج، ولهذا تمدهم الشياطين، فإن الشياطين تتصرف

(١) فيلسوف ولاهوتي فرنسي، اشتهر بمهارته في الجدل، نقد بعض عقائد المسيحية، فاتهم بالزيغ عن الدين، توفي عام (١١٤٢م).
انظر: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (١٠٣).

(٢) انظر: محمد البهي ــ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي (٢٨١، ٢٨٤).

في الخيال، وتلقي في خيالات الناس أموراً لا حقيقة لها[1])، ومن هذا تكونت تصورات، وعقائد الديانات الوثنية.

* **الديكارتية:**

وهي لديكارت ومَنْ تبعه من فلاسفة، وتقوم فلسفته على الفصل التام بين النفس التي جوهرها ـ عنده ـ الفكر، والجسم الذي جوهره الامتداد، ونتيجة لهذا الأساس لا تكون الأفكار ـ التصورات ـ مجرد انطباعات حسية، كما يرى الحسيون.

وديكارت يقسم التصورات إلى أقسام ثلاثة:

١ – فطرية، وهي الموجودة بالنفس جبلة.

٢ – محدثة، وهي المنبئة عن تغيرات جسمانية ـ كالحرارة والبرودة ـ، وذلك نتيجة الصلة بين الجسم، والنفس[2].

٣ – مصطنعة ـ كفكرة الحصان المجنح[3].

لكنه يرى أن أصل الأفكار هي الأفكار الواضحة المتمايزة، وهي وحدها الأفكار الفطرية، التي يقبل العقل صدقها من غير ترددٍ ولا برهانٍ، وهي القوالب التي نصوغ فيها معارفنا، وهي لديه قليلة العدد حينا

---

(١) الرد على المنطقيين (٣٠٩).

(٢) أي: أن النفس مع انفصالها عن البدن إلا أنها تتأثر شيئاً ما به، ومع قوله بهذا الفصل، فله رأي آخر يقول فيه باتحاد النفس والجسم.
انظر: مع الفيلسوف (١٥٦).

(٣) انظر: المصدر السابق (١٥٦).

لا تتجاوز الله والنفس، والامتداد والحركة والزمن والأشكال، وكثيرة حيناً آخر تشمل كل ما هيات الأشياء.

وقد جعل ديكارت المقياس الذي يميز به هذه الأفكار التي لا يُمترَى في صحتها الوضوح الذي تبدو به للعقل. (فالقاعدة أن جميع الأشياء التي أتصورها بوضوح وجلاء تامَّين هي أشياء صحيحة... ولا أعتبرها يقينية وحسب، كسائر الأمور التي تبدو لي يقينية، بلْ فضلاً عن ذلك فأنا ألاحظ أن يقيني متعلقٌ بها ضرورة)(١).

وخلاصة رأيه: أن المبادئ الأولية تكمن في التصورات وأن هذه التصورات تمثل أفكاراً بسيطة (مطلقات المعرفة)، وهي التي تتكون منها جميع العلوم بعد ذلك، ويشبه هذه الأفكار بالأعداد الأولية في الرياضة أو حروف الهجاء(٢).

وجاء مالبرانش(٣) مستلهماً هذه الفلسفة الديكارتية ولم يختلف مع ديكارت إلاّ في معنى فطرية هذه التصورات، وسيأتي بيان ذلك.

أما كانت: فقد انتهى من تحليله لإدراك البشري إلى أن الجانب الصوري فيه يتمثل في تصورات ذهنية محضة، وهي فطرية، وتتكون من

---

(١) جنفياف روديس ـ ديكارت والعقلانية (٥٩).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٧٢).

ومع الفيلسوف (١٥٧).

(٣) نقولا مالبرانش، فيلسوف فرنسي من أتباع ديكارت، قال بالمبادئ الفطرية وقيامها بالعقل الإلهي، وتسامي العقل البشري إليها حال المعرفة توفي عام (١٧١٥م)،.

انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٩٨).

المقولات الإثنتى عشرة[1]، وهي المعاني التي ترتبط من خلالها الظواهر ربطا كليا ضروريا وذلك في دائرتي الزمان، والمكان الفطريين أيضاً[2].

وقد علل العقليون قولهم بفطرية هذه التصورات بأنهم لم يجدوا كيفية وجيهة تفسر نشؤها من الحس، فلم يبق إلا أن تكون ذاتية في الإنسان منبثقة من نفسه.

وقد ردَّ عليهم التجريبيون وقالوا: إنه من الممكن ردُّ جميع التصورات إلى الحس والاستغناء عن القول بفطريتها، ولم يكن ردهم حاسماً في مجال التصورات.

كما ردت بحجة أن الوجدان البشري يرفض قولهم، لأننا نعلم جميعا أن الإنسان لحظة وجوده على هذه الأرض لاتوجد لديه أية فكرة مهما كانت، واستشهد محمد باقر الصدر على هذا بقوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَهَاتِكُمْ لاَتَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[1].

---

(١) لوحة مقولات (التصورات) عند كانت:

في الكم	في الكيف	في الاضافة	في الجهة
الوحدة	الواقع	الجوهر والعرض	الإمكان.
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود.
الشمول	التحديد	التبادل.	الضرورة.

انظر: إيمانويل كانت (٢١٠).

(٢) انظر: إيمانويل كانت (١٨٨، ١٩٣).

وتاريخ الفلسفة الحديثة (٢٢٤)، وفلسفتنا (٦١).

لكنه لم ينفها تماماً فقال: إن الأولى أن يقال: إن هذه الأفكار يمكن أن يعتبر وجودها في النفس بالقوة، وتكتسب الفعلية بتطور النفس وتكاملها أي: أن هذه الأفكار يحتويها وجود النفس لا شعوريا[٢].

والحق، أن العقليين أنفسَهم ـ مثل ديكارت ـ كانوا يقولون بهذا، فكان ديكارت يشبه هذه التصورات المحضة بأنها مجرد استعدادات للفكر لا أكثر كالاستعداد للأمراض الوراثية[٣].

كما أن كانت لايرى لها قيمة موضوعية بذاتها سوى كونها مجال قيام الأحكام، لأن العلم في الأحكام لا في المقولات (التصورات)[٤]. ومن ثم لا يقوم الاستشهاد بالآية التي نفت العلم لا مجرد الاستعداد، كما أن الآية وإنْ جاءت بالنفي الشامل للعلم حال الولادة، إلا أنه من الممكن استثناء الأفكار الفطرية منه بدليل النصوص الأخرى التي تبين أن الإنسان يولد مفطوراً على أشياء عقلية، تسوقه إذا لم تنحرف به بيئته نحو مسلك فكري سليم في ذروته الاقرار بوجود الله ووحدانيته، ثم إنه جعل من

(١) آية (٧٨) من سورة النحل.
(٢) انظر: فلسفتنا (٦٣).
(٣) انظر: مع الفيلسوف (١٥٧). كما رد عليها بالدليل الفلسفي الذي يقتضي أن الآثار الكثيرة لا يمكن أن تصدر عن البسيط باعتباره بسيطا، والنفس بسيطة فلا يمكن أن تصدر عنها تصورات كثيرة، ولكنه أجاب أيضا بأنه يقال بصدور عدد من التصورات يتفق مع بساطة النفس وتتولد عنه تصورات أخرى.
وأيا ما كان الأمر، فإن التصورات لا تكتسب الأهمية التي تستحق تنازع العلماء كما يأتي قريباً .
(٤) انظر: إيمانويل كانت (٢٠٦).

مصادر هذا العلم الأفئدة ولا معنى لمصدريتها إلا بما فيها من مبادئ أولية بالقوة أول أمرها، ثم تكون بالفعل بعد ترقي النفس.

* **ثانيا: التصديق:**

رفض كثير من الفلاسفة الارتكاز على التصور في بحث المعرفة، لأن التصور إما أن ينطوي على حكم فيكون تصديقاً ويستحق أن يكون فكراً، وإما أن يكون مجرداً من الحكم فلا يعدو أن يكون خاطراً مجرداً، وهو: من جنس الوسواس لا مِنْ جنس العلم[١].

وهذا هو ما اتجهت إليه المدرسة المنطقية[٢] النفسية، بزعامة فيكتور كوزان[٣].

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين (٣٧)، وانظر أيضا (٣٥٨) منه.
وابن تيمية يبين أن أساس العلم هو في التصديق دون التصور المجرد، وهو المفرد، لأن من السهل أن يلتبس فطريه بنظريه (الكلام المفيد أن يخبر عنه ـ المفرد ـ بإثبات شيء، أو نفيه، وأما التصور المفرد فلا فائدة فيه وإنْ كان ثابتا بأصل الفطرة). درء تعارض العقل والنقل (٥٣٥/٨).

(٢) مدرسة المناطقة السيكلوجيين، وهي مدرسة فلسفية فرنسية، منهجها الانطلاق من علم النفس إلى الميتافيزيقيا، فالدليل على وجود الله ـ مثلاً ـ يتم من خلال الحقائق المطلقة، في النفس البشرية، والتي تتطلب مطلقا.. وهذا خلاف منهج القائلين بأن وجود الله يدرك بحدس مباشروهم عامة فلاسفة الألمان، وفلسفة كوزان تمثل وجهة هذه المدرسة.
انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٣٠٧).

(٣) فيلسوف فرنسي (انتقائي)، يرى أن في كل مذهب حقا وباطلا، فينبغي أن نأخذ جانب الحق من كل مذهب. توفي عام (١٨١٧م).
انظر:تاريخ الفلسفة الحديثة (٣٠٦)، الموسوعة العربية الميسرة (١٥٠٣).

فقررت أن التصورات الساذجة الخالية من النفي والإثبات ليست إلا خيالا من الخيالات لا ينبغي الوقوف عندها[1].

والعقليون الذين بحثوا في هذا التصورات لم يكونوا يؤمنون بأن لها قيمة ذاتية تتجاوز كونها المادة التي يصوغ منها التصديق لَبِنَاتِهِ. كما أفضى بذلك كانت[2].

لهذا اعتبر الفلاسفة التصديق مصدر كل معرفة علمية، فبحثوا أصل التصديق وأولياته.

لكن ينبغي أن نعلم أن التصور لدى المناطقة القدماء يتجاوز هذه المفردات البسيطة التي يطلقون عليها التصور الناقص، إلى ما يسمونه التصور التام كتصور الإنسان الذي يتركب من الحيوانية، والنطق. لكن مخالفيهم يعتبرون هذا تصديقاً لا تصوراً.

وعموماً فطريق هذا التصور عند الأرسطيين، وتابعيهم ـ الذي يراه الآخرون تصديقا ـ هو الحد[3]، فليست فطرية، بل هم يقرون بالتصورات البسيطة ولا يعتبرون لها قيمة في المعرفة ويسمونها (اللامعرفات)[4]، وهنا يكون الخلاف بينهم في الاصطلاح.

---

(١) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام (٢٠٦).

(٢) انظر: إيمانويل كانت) ـ لبدوي (٢٠٦).

(٣) الحد: قول دال على ماهية الشيء، يشتمل على ما به الاشتراك وعلى ما به الامتياز كالحيوان الناطق حداً للإنسان. انظر: التعريفات(٨٣).

(٤) انظر: عبد الرحمن بدوي ـ المنطق الصوري والرياضي (٨١).

يرى الفلاسفة العقليون ـ بدْءاً ـ أنه ليس كل تصديق أولياً، بل إن غالب التصديقات ليست أولية، إذْ هي إما ضرورية، أو نظرية.

والضرورية: هي التي تسميها المناطقة: مصادر المعرفة اليقينية ـ عدا الأوليات ـ ، ومن أشهر أنواعها: الحسيات والمجربات، كقولهم: الثلج بارد، والخمر مسكر.

والنظرية: هي التصديقات التي لا يمكن للنفس أن تؤمن بصحتها إلا إذا اعتمدت على تصديقات سابقة عليها تمتاز باليقين والوضوح، وهي الأولية، من خلال استدلال عقلي.

وتتمثل المبادئ الأولية التي فطر عليها العقل في تلك الأحكام الكلية مثل الكل أعظم من الجزء، الواحد نصف الاثنين، الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وقد حاول بعض الفلاسفة حصرها بشكل كلي، فجعلوها أربعة تنبثق منها، أو تقوم عليها المبادئ الأخرى وهي:

١ – مبدأ الهوية، الذي يقضي بأن ماهو هو وماليس هو ليس هو، أي: أن الشيء لا يكون غيره.

٢ – مبدأ عدم التناقض الذي يقضي بأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون، وأن لا يكون معا.

وهذا المبدأ أهم المبادئ العقلية، وجوهر الفكر المنطقي، وهو لازم لكل معرفة بحيث لا يمكن التيقن من صحة معرفة بدون الارتكان إليه.

٣ – مبدأ نفي الثالث (الوسط المستبعد)، الذي يقضي بأن كل شيء

هو إما أ أولا أ، ولا وسط بينهما، فالعدد زوجٌ أو فردٌ، ولا يمكن أن يكون إلاأحدهما.

والمبدأن الثاني والثالث مرتبطان، لأن مقتضى الثاني أن النقيضين لا يكونان معا، ومقتضى الثالث أنهما لا يرتفعان معاً، بل لابد أن يكون أحدهما.

٤ – مبدأ العلية: ومقتضاه أنه لا يمكن أن يحدث شيء دون أن يكون هناك سبب أو علة محددة، تصلح تفسيراً لحدوثه، وتكون هذه العلة كافية إذا كانت قادرةً وحدها على التفسير الحقيقي الكامل لذلك الحدوث[١].

ولا يعني قيامها بالعقل بالفطرة أن العقل البشري علي وعي بهذه المبادئ بصورتها المنطقية هذه، بل إنه ـ وهو الغالب ـ يطبقها كما يقول ليبتنز (عفوا حتى ولو لم يدركها إدراكا صريحا بذاتها ـ مستقلة ـ وينكر التناقض حتى ولو لم يسمع قط بمبدأ عدم التناقض)[٢]

فالعقليون يرون أن مبادئ العقل الأولية هي مصدر المعرفة البشرية التي تقوم عليها في كل مجالاتها، في الطبيعة والرياضة، والميتافيزيقيا، وأنها هي التي تمثل جوهر العقل التي إذا فقدها فقد قيمته.

ومصدرية العقل للمعرفة ـ عند العقليين ـ تتمثل في صورتين، قال بأحدهما طائفة، وقال بالأخرى طائفة أخرى.

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي (١/١٧٦)، ومدخل جديد إلى الفلسفة (١٥٧) وفلسفتنا (٧٢).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (١٣٤).

فالصورة الأولى/ هي التي تستغني بالعقل في تحصيل المعرفة عن أي شيء غيره، من خلال تعقل النفس لعالم المثل ـ عند أفلاطون ـ ، هذا التعقل الذي لا تصفو به المعرفة إلا بإعراض النفس ـ عنده ـ عن عالم الحس، لئلا يخدعها وإنْ كان هو المنبه لها في الأصل، لأنه ليس حقائق وإنما هو ظلال خادع. ويتجلى هذا في نظرية الكهف، التي مثل بها أفلاطون للمعرفة العقلية من خلال تصويره أناساً ولدوا في كهف ثم قُيدوا فيه، وجوههم إلى الداخل وخلفهم نار تشتعل عند باب الكهف، فتضيء الجدار المقابل للمقيدين، وبينهم وبين النار أناس يمشون ويتحركون فتظهر صورهم على ذلك الجدار، ومع أن ما يبدو أمامهم صور وليست حقائق، إلا أنهم يتصورنها حقائق، إذا اعتمدوا على المعرفة الحسية.

ولا سبيل لهم إلى معرفة الحقائق الغائبة عنهم إلا بالتعقل المحض[1].

كما أن هذه الصورة تتجلى في المعرفة التجريدية التي تبحث عن الحقيقة من خلال تركيب القضايا العقلية، وهي التي تسمى في الفلسفة الغربية المعاصرة بـ(المعرفة الترانسندنتالية)[2]، أي: المتعالية على الحس والتجربة.

وقد تمثلت بالمنطق الصوري، كما تمثلت لدى ديكارت ـ وهو ـ

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي (٢/٢٤٦).

(٢) ترجمت بالمتعالية، ويقصد بها ـ هنا ـ : المبادئ العقلية التي تمثل قوانين المعرفة، وكذلك المعرفة الناتجة عنها وحدها، دون رجوع إلى التجربة أو اعتماد على المدركات الحسية، أي: من خلال الاستدلالات المنطقية فقط، انظر معانيها في المعجم الفلسفي (١/٢٩٧، ٢/٣٢٨). ومعجم مجمع اللغة العربية الفلسفي (٤٣).

لا ينكر المعرفة الحسية، ولكن لا يراها معرفة يقينية، بل هي خاضعة للشك، ولذا بحث عن المعرفة اليقينية من خلال الفكر ـ وحده ـ ، حيث وصل إلى غايته ـ كما يرى ـ من خلال استدلالات منطقية، قطع على أساسها بيقين وجوده، ووجود الله ووجود المخلوقات الأخرى... الخ. وذلك عن طريق الشك المطلق، الذي لا يستثني منه سوى شكه هو، ولأنه يشك فهو يفكر، ولأنه يفكر فهو موجود (أنا أفكر إذنْ فأنا موجود)، ولما كانت فكرة (الأنا) تدل على كائن متناه، دل ذلك على وجودٍ غير متناه، ثم استدل على وجود الأشياء من إثباته وجود الله، إذْ لو لم تكن موجودة لكان الله خادعا[1].

أما الصورة الأخرى/ فهي التي يجعل أصحابها للحس أثرا في المعرفة من حيث إنه يقدم المادة المتمثلة في المدركات الحسية التي تقوم عليها المعرفة من خلال مبادئ العقل التي لها الفاعلية الكبرى في المعرفة، إذْ بدونها لا يستفيد الإنسان من المصادر الأخرى حتى ولو كانت سليمة، لأن الخبرة الحسية والتجربة تعود ـ عند هؤلاء ـ من أجل أن تصبح معرفة علمية للاحتكام إلى هذه المبادئ.

ومن هؤلاء: الفيلسوف فيلهلم ليبتنز، الذي قال: إن العقل يتمثل في مبادئ ضرورية وحقائق كلية، وهي موجودة في النفس بالفطرة، وتتجلى هذه المبادئ من خلال تطبيقها على المدركات الآتية من الحواس.

---

(١) انظر: محمد الشنيطي ـ المعرفة (٩٥).
وديكارت والعقلانية (٤٩).

فحينما يقول جون لوك ـ التجريبي ـ : إنه لا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس، يرى ليبتنز: أنه يجب أن يضاف إلى هذه الجملة (إلا العقل نفسه)[1].

والتجريبيون حينما ينقدون المذهب العقلي إنما ينظرون إليه من خلال الصورة الأولى، ومن هنا يرى جون لوك أن على ديكارت أن يغمض عينيه، ويسد أذنيه، ويقفل جميع منافذ الحس لديه، وهو يبحث عن المعرفة، لكي يتسق مع مذهبه العقلي[2].

كما يرون أن ما يقدمه الفلاسفة العقليون إنْ هو إلاَّ شِعْر صِيغ بلغةٍ مجازية، وأن هؤلاء العقليين يشبهون الصوفيين، من حيث التماثُل بين الرؤية الصوفية، والمعرفة العقلية[3].

والذي أراه أن هذه المعرفة العقلية المتعالية على الإدراك الحسي والتجربة، والتي لا تتجاوز تركيب قضايا فكرية، لإنتاج قضايا أخرى تتمثل فيها المعرفة، يخالف المذهبُ العقلي فيها منهجَ الإسلام الذي أعطى مقاما أساسيا للإدراكات الحسية في عملية المعرفة، من خلال أمره بالنظر، والسمع، واعتباره الحواس وسائل في عملية المعرفة في قوله سبحانه: ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَتَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ ﴾[4].

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٣٤).

(٢) المصدر نفسه (١٤٤).

(٣) انظر: هانزر ايشنباخ ـ نشأة الفلسفة العلمية (٤١).

(٤) آية (٧٨) من سورة النحل.

وكذلك في توجيهه العقل البشري إلى التفكير والنظر في عالم الطبيعة المحيط بالإنسان، حتى في الدلائل التي يسوقها لإثبات حقائق العقيدة، وسيأتي بيان منهج الإسلام في هذه المسألة في الفصل الثاني من هذا الباب.

وفي الباب الأخير إنْ شاء الله.

* المبحث الثاني

سمات الأوليات العقلية ومصدرها.

أولاً: سماتها:

آ ـ السمتان المميزتان لمبادئ العقل الأساسي:

تختص مبادئ العقل الأساسي بصفات تميزها عن غيرها من المبادئ الأخرى الناشئة عنها، وتتمثل بما يلي:

١ – الفطرية: وهي الأصل فيما يميزها من خصائص، ولهذا أكد عليها العقليون كلهم، وتنوعت عباراتهم الدالة على هذا المعنى: كالأولية، والبدهية، والقبلية.

١ – أما الفطرية: فهي نسبة إلى الفطرة وهي الجبلة، التي يكون عليها الإنسان حال ولادته، وكان ديكارت يصف الأفكار التي يجعلها أصول المعرفة بأنها فطرية، ويبين أن مقصوده بفطريتها كونه (يحس بأنها منقوشة في طبيعته وكأنها خاتم الصانع المنقوش على ما صنعته يداه)[١]. ولكنها مع ذلك غير قائمة بالعقل حال الولادة، إذ هي مجرد استعدادات تكتمل، وتتضح بعد ذلك.

ففطرية هذه المبادئ تعني: أن الله ـ سبحانه ـ خلقها في النفس البشرية قبل مباشرتها أي معرفة خارجية، ومع أنها تتضح بعد ذلك، ويكون هذا الوضوح سائقا للنفس نحو مقتضياتها، إلا أنها قد تتأثر بعوامل خارجية، فتغفل النفس عن شيء منها، أو يخفت وضوحها وهي

(١) ديكارت والعقلانية (٥٥).

مع ذلك مضمرة في النفس، تعود لوضوحها كلما انجلى غشاؤها بالتذكير أو بزوال العامل الحاجب ونحوه[1].

٢ – أما البدهية: فيراد بها إذا خُصت بها تلك المبادئ كونها (لا تحتاج بعد توجه العقل إلى شيء أصلاً)[2].

وأصل البده والبداهة والبديهة في اللغة: (أول كل شيء وما يفجأ منه)[3].

وقد أخذت من هذين في هذا المجال، لأنها أول المعارف من جانب، ولبروزها في عقل الإنسان بنفسها دون مقدمات تسلم إليها من جانب آخر.

٣ – أما القبلية: فهي أكثرها رواجا وصفا لهذه المبادئ في كتب الفلسفة المعاصرة، ترجمة لكلمة (AP R I O R I)[4].

وتعني قبلية المبادئ العقلية ـ عند ليبتنز وكانت ـ : تقدمها المطلق على التجربة، ومع أن المعرفة عندهم لا تطبق إلا من خلال الإدراكات الحسية لذا فإن الفيلسوفين يفسران تقدمها بأن التجربة لا تكون علماً إلا بالرجوع إليها فيكون تقدمها تقدماً منطقياً[5].

٤ – أما الأولية: فهي نسبة إلى الأول وهو: الفرد الذي لا يسبقه، أو

---

(١) انظر: درء التعارض (٤٨٩، ٤٤٦، ٤٦١).

(٢) تعريفات الجرجاني (٤٣).

(٣) القاموس المحيط ـ فصل الباء باب الهاء.

(٤) باللغات الإنجليزية والفرنسية واللاتينية. انظر المعجم الفلسفي (٢/١٨٤).

(٥) انظر: المعجم الفلسفي (٢/١٨٥)، وايمانويل كانت (١٧٤).

يقارنه غيره من جنسه.

والأوليات العقلية يعرفها الجرجاني بما عرف به البدهيات من أنها: التي لا تفتقر إلى شيء أصلاً بعد توجه العقل إليها[1].

وهي بعبارة أخرى: القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته من جهة قوته المجردة، من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها[2].

والخلاصة: أن المعنى الذي يُراد إضفاؤه من خلال هذه الألفاظ ـ فطرية ـ بديهية ـ أولية قبلية ـ على مبادئ العقل التي تمثل فيه أساس المعرفة هو: كون النفس مجبولة عليها، وكونها متقدمة على أي معرفة بشرية سواها.

* **الأوليات والضروريات:**

مما ينبغي التنبه له أن الضروريات ليست مرادفة للأوليات، وأن بينهما خصوصا وعموما.

ذلك، أن العلوم الضرورية أوسع من الأوليات بحيث تشكل هذه جزءا من تلك، فالضروريات عند المناطقة ـ التي تعتبر مصادر المعرفة اليقينية ـ هي الأوليات، والمحسات، والمجربات، والحدسيات والتي عرفت لا بنفسها، بل بوسط[3] وقد توسع بعضهم أكثر من ذلك، ولهذا قال

---

(1) التعريفات (٣٩). (2) انظر: أبا حامد الغزالي ـ معيار العلم (١٥٩).

(3) المحسات: الأمور التي أوقع التصديق بها الحس مثل: الثلج بارد.

والمجربات: هي التي أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس، وذلك بواسطة الحس مع التكرار مثل: الخمر مسكر، والحدسيات التي ينتقل فيها الذهن من المبادئ الى المطالب =

الجرجاني بعدما عرف الأوَّلِيَّ ـ (وهو أخص من الضروري مطلقا)[1] ـ :
أما البَدَهي فيختلف عنه في أنه يأتي على المعنى الذي ذكرناه في تعريفه، فيكون كالأولى أخص من الضروري، ويأتي بمعنى المستغنى عن النظر والكسب، سواء توقف حصوله على حدس، أو تجربة، أو غيره، أو لم يتوقف؛ وهنا يكون مرادفا للضروري[2].

فالضروري: قد يكون أوليا بَدَهيا، وقد يكون غيره مستنداً إليه (فكل قضية نعلم بعلم قبلي أن نقيضها باطل فهي قضية ضرورية)[3].

أما في الفلسفة المعاصرة، فإن الضروريات تُذكر غالباً مرادفة للأوليات، لأن الضروري هو: الذي تحس النفس يقينها به ضرورة، ولا يكون ذلك إلا لما هو موجود فيها بالفطرة لا ما كان فيه سبب خارجي[4].

ولكن هذا لا يسيغ لنا عدم اعتبار تفريق المصطلحين القدامى بينهما[5].

= بسرعة، ويزول معه الشك كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس، والأشياء التي عرفت لا بنفسها بل بوسط: هي ما يحكم فيها العقل بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور الطرفين، كقولنا: الإثنان ثلث الستة بوسط أن كل منقسم ثلاثة أقسام فأحدها ثلث والستة تنقسم بالإثنينات ثلاثة أقسام متساوية، فالإثنان ثلث الستة، وصار ضروريا لقلة العدد، وتعود الإنسان التأمل فيه، بخلاف الأعداد الكبيرة.

انظر: عاطف العراقي ـ ثورة العقل في الفلسفة العربية (٤٧) وما بعدها.

(١) العريفات (٣٩). (٢) المصدر السابق (٤٣).

(٣) المعجم الفلسفي (٧٥٩/١).

(٤) انظر: نفس المصدر (٧٦٠، ١٧٦).

(٥) يقول الطويل: (إن هذه الأوليات والبديهيات تسمى عند المسلمين بالمعقولات الأولى أو الفطرية أو الضروريات أو الأوائل المتعارفة). أسس الفلسفة (٣٤٣).

وجدير بالذكر هنا أن الطعون قد وجهت إلى الضروريات من قبل السوفسطائية وغيرهم من أجل رفع يقينيتها المطلقة، في كونها المصادر الأولى للمعرفة[1] ولم تسلم للمتكلمين منها بعد النقد إلا الأوليات؛ قال ابن تيمية: (فلم يبق معهم إلا الأوليات التي هي البديهيات مثل قولهم: الواحد نصف الإثنين والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية)[2].

٢ - العمومية: ويراد بها ـ عند العقليين ـ شمول هذه المبادئ القبلية ومقتضياتها لكل العقول بحيث تكون الحقيقة واحدة عند جميع الناس العاقلين على السواء، ولا تتوقف على مزاج أحد، ولا تنسحب على فردٍ دون فردٍ.

ويرى ديكارت: أن العقل أحسن الأشياء توزعا بين الناس بالتساوي، ويقول في الجواب على بسؤال يفرض توجيهه إليه، لماذا اختلف الناس في المعرفة النظرية وتناقضوا مع أن منطلقهم ومبني معارفهم واحد؟.: إن هذا ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر لأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل سليم، بل المهم أن يستخدمه استخداما سليما[3].

لكن هل هذه العمومية لكل العقول بدرجة واحدة من الحضور والوضوح والبداهة؟ أو أنهم يتفاوتون في ذلك؟.

---

(١) انظر: المواقف (١٥).

(٢) الرد على المنطقيين (٣٠٢).

(٣) انظر: رينيه ديكارت ـ مقال عن المنهج. ترجمة: محمد محمود الخضيري (٤٠٣).

هنا اختلف الباحثون، فالـذي يفهم من ديكارت أنه لا يرى التفاوت، لأنه يرى أن العقل الفطري أعدل الأشياء قسمة بين الناس، وأن ميزة المبادئ القبـلية التي هي قـوامه الوضوح، والعـيب إنما يأتي من الإنسـان من خلال حركته في ميدان المعرفة بها.

بل لقد جعل معيار الحقيقة هو وضوحها وتميزها وأرسى قاعدة (جميع الأشياء التي نـتصورها بغاية الوضـوح والتميز حقيـقية، منطلقا مـن تعليله يقينـه المطلق في حدسـه الأكبر (أنا أفكر فـإذْن أنا موجود)، بأنـه وضوحه وتميزه[1].

وقد قال قبله أناس بهذا الرأي، فقد أنكر التفاوتَ بين العقول ابن عقيل الحنبلي، وبعض الأشـاعرة، والمعتزلة، وقالوا: إن التكليـف عام لجميع ذوي العقول فـإذا أقِر وجود التفاوت فكيـف يحصل لغير القـوي الغرض؟ لأجل النقصان الذي فيه[2].

ولكن آخـرين يردون ذلك، ويـرون تفاوت الناس مـن حيث حـضور هذه المبادئ في عقـولهم قوة وضعفا، ومِنْ هؤلاء: أبو حـامد الغزالي، الذي يقول:

(أما الأصل ــ وهو الغريزة ــ فالتفاوت فيه لا سبيل إلى جحده)[3].

وابن تيمية الـذي يرى أن المبادئ الفطرية قد تضمر فـتكون باهتة وقد

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية (١١٤)، والمعرفة ـ للشنيطي (٩٨).

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير (١/٨٦).

(٣) إحياء علوم الدين (١/٨٨).

تكون واضحة بأسباب اضطرارية، أو كسبية، ومن هنا: تكون البداهة شيئا نسبيا تختلف من شخص لآخر (لأنه من المعلوم أن تفاوت الناس في قوة الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان)[1].

ويمكن القول في هذا: إن حضور تلك المبادئ ليس على درجة واحدة لدى العاقلين كلهم، بل تكون على درجات متفاوتة، ولكن ذلك لا يعني أن المبادئ هي في ذاتها نسبية في دلالتها على الحقيقة، وإنما تأتي النسبية من حيث صلةُ الناس بها ومدى تفاعلهم معها، وأسباب التفاوت هذا كثيرة من أهمها: الركونُ إلى الحياة البهيمية التي تقوم على الغرائز الدنيا، وتأثيرُ الجانب المادي في الإنسان، على حركته الفكرية، ونحو ذلك، فمثل هذه تحتاج تذكيرا بتلك المبادئ المستقرة فيها وبعثا لها فيتم حضورها، على أن كبار هذه المبادئ لا يمكن لانسان أن يكابر فيها إلا أن يكون فاقد العقل، منحرف الفطرة تماما، مثل: أن النقيضين لا يجتمعان، وأن الكل أكبر من الجزء ونحوها.

أما مستند المعتزلة فلا ينهض حجة في هذا المقام، لأن عدم حصول الغرض يأتي من فقد هذه الغريزة بالكلية، أو من عدم بلوغها تمام تحققها كما في المجنون والصبي، وهنا يزول التكليف؛ أما ما سوى ذلك فإن الإنسان يقتدر بها على المعرفة والاستدلال حتى ولو كانت أقل منها عند غيره من متوقدي الذكاء.

---

(١) الردعلى المنطقيين (٨٩). وانظر: الاستقامة (٣٠).

ب ـ سِمتَا المعرفة العقلية:

تمتاز المعرفة العقلية عن المعارف الأخرى بخاصيتي: الضرورة، والكلية، وهما سِمتان بطريق الأولى للمبادئ الفطرية وإليك بيانها:

الضرورة:

يرى العقليون أن من خصائص المعرفة العقلية كونها ضرورية ويقصد بالضرورة: أن المعرفة العقلية صادقة، وتوجب صدقها ضرورة عقلية بحيث لا يجد الإنسان مفراً من التصديق الضروري بها، حتى ولو لم تكن ملائمة له، فإذا قلت مثلا: إن (أ) أكبر من (ب)، و(ب) أكبر من (ج) فإنك تجد نفسك مضطراً إلى التصديق الحتمي بأن (أ) أكبر من (ج) ومثل هذا أوليات الرياضة[1].

وقد عرّف **الباقلاني** الضرورة – هنا –: بأنها تعني لزوم المعرفة نفس المخلوق لزوما لا يمكن معه الخروج عنه، ولا الإنفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في معلومة، أو الإرتياب به[2].

ويفرق **كانت** بين المعرفتين – العقلية المحضة والتجريبية البحتة – فيبين أن المعيار الذي يمكن من التمييز الأكيد بين هاتين المعرفتين هو: تضمن القضية فكرة الضرورة، فإذا كانت القضية تتضمن فكرة الضرورة فنحن بإزاء حكم قبلي وإذا كانت هذه القضية غير مشتقة من قضية تعد هي

---

(١) انظر: أسس الفلسفة (٣٤٣).

(٢) انظر: عبد الكريم عثمان – نظرية التكليف (٥٩).

الأخرى ضرورية، فإنها قبلية بطريقة محضة وهي تبعا لا تقبل التعديل ولا الاحتمال[1].

الكليـــة:

وتعني: صـدق الحكم في كل زمان ومكـان، وبصرف النظرعن تـغير الظروف والأحـوال، وهي كلية حـقيقيـة خلافا لما تـؤدي إليه التجـربة من أحكام إن سـميت كليـة، فإنهـا كما قال كـانت: كليـة مفتـرضة ونسبـية بالاستقراء، لا معنى لها غير هذا.

ويوضح ذلك: بأن غايـة ما اعتمدنا عليه فـي ادعائنا الكلية التجـريبية هو أن مـلاحظاتنا المتـكررة لم تعثـر على استثناء لهـذه القاعـدة أو تلك، وبناء عليه تصورنا الحكم ذا كلية حقـيقية بحيث أنه لا يقر بإمكان ورود أي استـثناء عـليه، فـالكليـة التجـريبيـة: ليـست إذنْ سوى رفع اعـتبـاطي للقيمة، بأن نجـعل من قاعدة صادقة في معظم الأحوال قانونـا ينطبق عليها كلها.

وهذا فـيما يـتعلـق بالأحكـــام الفـردية التي هـي نتاـــج التجـــربة وحـــدها كـسببية الحـرارة للتمـــدد، فـي الحديـد، أما القـضية في كليـتها فإنهـا تمـتلك خاصيــة الـكلية وهي أن لكـــل حـادثة سبباً بغـــض النظر عن السـبب المعين، لأنهـا هنا مبـدأ عقلي قـبلي لا تجريـبي، وفقا للـمذهب

---

(١) يقصد كانت بالثانية: الأوليات العقلية، وبالأولى: القضايا العقلية المستندة إليها.
انظر: إيمانويل كانت – لبدوي (١٧٦)، وانظر: مدخل جديد إلى الفلسفة (١٥٦).

العقلي.

وقد تتغير ظواهر الأشياء وتنقلب الأحداث على مدى التاريخ، لكن العقل يسمو فوقها، ويفسر مجراها، واضعاً قوانين ثابتة قائمة على مبادئ أولية مطلقة تبقى ثابتة رغم مرور الزمن، وتغير المكان وتحول الظروف، وقد قال فرانسيس برادلي[1]: (ما يصدق مرة يصدق أبدا)[2].

هاتان الخاصتان – الضرورة والكلية – لهما قيمة كبرى عند العقليين وهما مرتبطتان كلتاهما بالأخرى ارتباطا لا انفصام له، لأنهما تمثلان معيار المعرفة العقلية، ولكن لأن وضوح أحدهما قد يكون أقوى من الآخر حسب تنوع مسائل المعرفة، لذا فصل العقليون بينهما في ا لدراسة والتمثيل واكتفوا – دليلا على أن المعرفة عقلية – بوجود أحدهما فيها، ولهذا قال كانت: (إن كل واحد منهما معصوم بنفسه)[3].

*ثانيا: مصدر مبادئ العقل:

إن فطرية المبادئ العقلية وأوليتها في النفس البشرية على أي معرفة أخرى هي أساس الخلاف بين العقليين والتجريبيين، ولهذا كان على

---

(١) فيلسوف إنجليزي منطقي ومثالي درس الأخلاق وقال: إن الحق ثابت لا يتغير توفي عام (١٩٢٤م). انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٤٢٦)، والموسوعة العربية الميسرة (٣٣٨).

(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة (١٣٩).

(٣) إيمانويل كانت (١٧٦).

العقليين أن يبينوا مصدر هذه المبادئ، بما يؤكد قبليتها على التجربة.

وقد بحثوا في هذا، ومن أشهر من تناولها من العقليين في عصور النهضة: ديكارت، فهو بعد أن يقول بفطرية تلك المبادئ وثباتها في النفس البشرية - حتى قبل أن تستقي معارف من الخارج - ثباتا قد لا تظهر مع وجوده دائما، وخاصة حينما لا يكون المرء موجهاً فكره لها، لكنها حتى في هذه الحالة لا تعد مجرد عدم و ليست من نسيج خيالي، لأن لها طبائعها الحقيقية الثابتة، وهذه الطبيعة الثابتة مشتركة لم أخترعها أنا، ولا تتوقف أبدا على عقلي، وهي مختلفة عن الأفكار الطارئة - الحسية، والمصطنعة -. هذه الأفكار على هذه الوضعية موجودة بالطبيعة فينا، لأنها موضوعة في نفوسنا منذ أن خلقنا اللّٰه، وهو سبحانه مصدرها لأنه هوصانعها فينا، فاللّٰه الذي خلق المخلوقات كلها خلق هذه المبادئ في النفس البشرية، ولهذا فهي مضمونة الصدق بهذه المصدرية الإلهية، ويشبهها بالقوانين التي يسنها حاكم لتكون المعيار الذي يضبط تصرفات الحياة، فهي من ثم تابعة لمشيئة اللّٰه، ولو شاء غيرها، وجعل القضايا المتناقضة تجتمع، ولكنه سبحانه شاء بقاءها على هذه الوضعية[1] .

وجاء مالبرانش - وهو من أتباع ديكارت - فعدل في آرائه، فقال: بما أن مبادئ العقل ضرورية، وكلية، بل وأزلية، لذا فإنها لا تليق بالعقل الإنساني لأنه ليس في الإنسان شيء ثابت، وسرمدي، فلا تليق إلا بالعقل

---

(١) انظر: ديكارت والعقلانية (٥٩)، مدخل جديد إلى الفلسفة (١٦١)، مع الفيلسوف (١٥٧).

الإلهي وحده، ولا تقوم إلا فيه (بل هي الموضوع الباطن للعقل الإلهي)[١]. وبما أنها أصبحت علما إلهيا فلا مجال للقول إذنْ بإمكان تغيرها، واعتبر **مالبرانش** تشبيه **ديكارت** هذه المبادئ بالقوانين التي يشرعها ملك بأنه خيال لا أساس له.

واعتنق هذا الرأي أيضاً ديكارتي آخر هو: لبيتنز، ولكن سبينوزا تعقبهم واعتبر قولهم هذا تطاولا على الذات الإلهية، بادعاء أن عقولنا مساوية للعقل الإلهي بحكم قيامها على تلك المبادئ التي تمثل الموضوع الباطن لعقله – ولو كان ذلك بالاستمداد – (إذْ من الغرور أن نفكر أن اتساع خيالنا مساوٍ للقدرة الإلهية – لنصل إلى – إخضاع اللّه للقدر)[٢].

هذا الإتجاه في مصدر هذه المبادئ الذي يقوم عليه المذهب العقلي في الفلسفة الغربية من خلال كبار دعاته بأنه اللّه – سبحانه – هو ما يقول به العلماء المسلمون على مختلف طوائفهم. **فالأشاعرة** يقررون أن اللّه هو الذي (كرم بني آدم بالعقل الغريزي والعلم الضروري)[٣] .

ويقول **ابن حزم** عن العلوم الضرورية: (إنها ضرورات أوقعها اللّه في النفس)[٤].

ويقول الشاطبي في الإعتصام عن هذه المبادئ مثل كون النقيضين لا

---

(١) ديكارت والعقلانية (١٣٣).

(٢) المرجع السابق (١٣٤)، وانظر: مع الفيلسوف (١٥٨).

(٣) المواقف (٢).

(٤) ابن حزم – الفصل (٧/١).

يجتمعان ولا، يرتفعان والإثنين أكبر من الواحد... إنها من فعل اللَّه - تعالى - (وهو متفق عليه بين أهل الإسلام)[1].

وعن **المعتزلة** يقول القاضي **عبد الجبار**: (إن قبح القبيح وحسن الحسن من العلوم الضرورية التي يخلقها اللَّه في الإنسان)[2].

كذلك الفلاسفة. يرى **الكندي** أن (العقل المحض فيض العالم العلوي أي: من جانب اللَّه)[3].

ويرى **الفارابي وابن سينا**: أن المبادئ العقلية (تتجلى في صورة هبة من العالم الأعلى)[4].

ويقول عبد الرحمن بن خلدون: (إن اللَّه خلق للإنسان الفكر الذي به يدرك العلوم والصنائع)[5].

والخلاصة: أن المعرفة البشرية - بناء على المذهب العقلي تنبثق من المبادئ الأولية في العقل، وأن هذه المبادئ مصدرها اللَّه - سبحانه وتعالى -[6].

(١) الإعتصام (٢/٣٢٣). (٢) النظر والمعارف (٥٩).

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام (٢١٦).

(٤) المصدر السابق (٢٦٣). (٥) المقدمة - لابن خلدون (٤٩٠).

(٦) كما أن المعرفة النظرية من خلق اللَّه سبحانه - أيضا - ، وعلى ذلك المسلمون حتى المعتزلة القائلون بأن العبد يخلق أفعاله، يخرجون على هذه القاعدة في مسألة العلم، فيرون أنه ليس للعباد فيه من فعل سوى الإرادة وما عداها فإنما يقع منهم طبعا بخلق اللَّه سبحانه بعد النظر. قال القاضي: (إن العلم الحاصل للمدرِك يجب أن يكون من فعله تعالى). النظر والمعارف (٥٩).

ولهذا رأى بعض الباحثين أن نظرية المعرفة في الإسلام ليست نظرية إنسانية من حيث موضوعها، ولكنها نظرية إلهية؛ بمعنى: أنها لا تتوقف في بحثها لأصل المعرفة وطبيعتها عند الإنسان كمسلمة من المسلمات، وإنما – ترشد – إلى اتصال الأصل الإنساني في المعرفة بالأصل الإلهي فيها[1] .

***كيفية صدورها عن اللَّه:**

تعرض بعض الباحثين لكيفية صدور الأوليات العقلية عن اللَّه وتعلقها بالإنسان.

فالفارابي: يرى أن العقل الفعال – وهو ذات ما – جوهره عقل مفارق للمادة يعطي العقل الهيولاني – العقل بالقوة – شيئا ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر، فيصبح بذلك عقلا بالفعل بحكم ما رسمه فيه العقل الفعال الذي يشبه الشمس في مقابل الهيولاني الذي يشبه البصر[2].

أما مالبرانش: فإنه نتيجة قوله بقيام الأفكار الأولية بذات اللَّه تمحَّل كيفيةً لارتبارط الناس بها وعبر عنها بـ (الرؤية في اللَّـه)، فاللَّه مرتبط بنا بنوع من الحضور، أو المشاركة في فعل المعرفة بتلك الحقائق، وما دام الأمر كذلك، فإن عقولنا ترى في اللَّه حقائق الأشياء في نقائها التام، ومعقوليتها الخالصة، أي: أننا لا نرى الأشياء ذاتها في اللَّه، وإنما الأفكار الأزلية التي تمثلها، وإلا فالأشياء ندركها بانفعالاتنا الحسية، فوجود الشمس – مثلا –

---

(١) انظر: الأسس المنهجية (١٥٣).

(٢) انظر: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية (٣٨٦).

في الأفق نعرفه حسيا، لكن حكمنا بدائرية الشمس إنما جاء من رؤيتنا فكرة الدائرة في العقل الإلهي[1].

أما أستاذه **ديكارت**: فقد أقرّ بعجزه عن تصور كيفية خلق اللّه هذه الأفكار في عقولنا؛ يقول: (إني أعلم أن اللّه خالق كل شيء، وأن هذه الحقائق شيء وتبعا لذلك فهو خالقها وأقول: إني أعلم ذلك ولا أقول إني أدركه، أو أتصوره)[2].

ويرى أنه من اليقيني أن اللّه خالق ماهية الموجودات كما هو خالق وجودها وهذه الماهية ليست إلا هذه الحقائق السرمدية، وأنا لا أتصورها صادرة من اللّه كما تصدر الأشعة من الشمس، لكني أعلم أن اللّه خالق كل الأشياء وأن هذه الحقائق شيء، فهو إذن خالقها[3].

ومنهج الإسلام في هذه المسألة - فيما أرى - : أنه يبني الحكم فيها على أساس أن في كيفية تعلق المشيئة الإلهية بالخلق عنصراً غيبياً، لم يزود الإنسان بالقدرة على الإحاطة به، فليست من ثم خاضعة لتحليل العقل البشري زِدْ على ذلك: أن اللّه - سبحانه - لا تقيده نواميس الكون أو قوانين الوجود لأنه خالقها.

ولهذا كان جواب القرآن واضحاً في الإجابة عن الأسئلة التي تطلب

---

(١) انظر: مع الفيلسوف (١٥٨).

(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة (١٦٢).

(٣) المصدر السابق (١٦٣).

كيفية هذا الأمر، يقول تعالى حكاية عن زكريا: ﴿ قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴾(١). وعن مريم: ﴿ قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾(٢).

وليست تغيب عن البال التخبطات التي وقع فيها بعض المتكلمين من المسلمين، وقبلهم فلاسفة اليونان (حينما أرادوا أن يبينوا كيفية تعلق عمل الخالق بالمخلوقات لأنهم قاسوه بما يعرفون من كيفية تعلق فعل الإنسان بفعله، والله ليس كمثله شيء)(٣).

وأقرب مثال لدينا: الديكارتيون، أنفسهم، **فديكارت** جعلها قوانين ينقشها الله في عقل الإنسان. **ومالبرانش وليبتنز**: جعلاها غير خاضعة للمشيئة الإلهية، بل بالأحرى - مخضعة للمشيئة الإلهية(٤). وسيبنوزا رفض قوليهما راجعاً إلى قريب من قول **ديكارت**(٥) .

---

(١) آية (٤٠) من سورة آل عمران.

(٢) آية (٤٧) من سورة آل عمران.

(٣) خصائص التصور الإسلامي (٥٧).

(٤) والذي ألجأهم إلى ذلك: أنه إذا انتفت أزليتها وقيل بحدوثها أدى ذلك إلى الشك في صدقها الثابت والدائم بحكم جواز تغيرها، والعلماء المسلمون أجمع يقولون بحدوثها وهو ما يدل عليه الوحي في ذكره الفطرة التي فطر الله الناس عليها، انظر: فتح القدير (٤/٢٢٤)، وأرجع إلى أقوال العلماء المسلمين في مصدرها.
أما كيفية خلقه لها: فهو راجع إلى علمه تعالى.

(٥) انظر: ديكارت والعقلانية (١٣٤).

*المبحث الثالث: في مسألتين هما:

١ــ الفطرة في الإسلام وعلاقتها بالأوليات العقلية.

٢ــ أسلوب العقل في التوصل إلى المعرفة.

أولاً: الفطرة في الإسلام وعلاقتها بالأوليات العقلية:

قال سبحانه: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1] .

وقال ﷺ: فيما رواه أبو هريرة ــ رضي الله عنه ــ:

«ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمةً جمعاءَ هل تحسون فيها من جدعاءَ». ثم قرأ أبو هريرة ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ الآية، . رواه البخاري ومسلم[2].

ما هي هذه الفطرة؟ وما هو الشيء الذي يُفطر عليه الإنسان – على ضوء هذين النصين؟ وما علاقتها بالمبادئ القبلية الفطرية؟.

أما الفطرة:

فقد فسرت بتفسيرات كثيرة، فقيل: هي الإلهام للإيمان والكفر أي:

---

(١) آية (٣٠) من سورة الروم.

(٢) انظر صحيح البخاري (٢/٩٦)، صحيح مسلم (٤/٢٠٤٧)، والجمعاء: مكتملة الأعضاء، والجدعاء: مقطوعة الأذن.

مثل قوله تعالى: ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾[1].

وهذا عند الذين ينكرون فطرية معرفة اللّه، ويرون أنها نظرية لا تحصل إلا بالاستدلال والنظر.

وقيل: هي المعرفة، أي معرفة اللّه والإقرار بربوبيته.

وقيل: إنها الدين الذي أرسل اللّه به رسوله، وأعظمه معرفة اللّه وتوحيده[2]. وهذا مذهب جمهور السلف؛ قالوا: الفطرة: الإسلام[3]، ويؤيد هذا ما جاء في روايات أخرى: «كل مولود يولد على الملة». و«خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين»[4].

قال **ابن تيمية**: (وأصل الدين الذي فطر اللّه عليه عباده... يجمع أصلين أحدهما: عبادة اللّه وحده لا شريك له، وإنما يعبد بما أحبه وأمر به.

والثاني: حل الطيبات التي يستعان بها على المقصود، وهو الوسيلة، وضدها تحريم الحلال)[5].

أما علاقتها بالمبادئ القبلية:

ـ فإما أن يقال: إن هذه الفطرة الدينية تمثل جزءاً من هذه المبادئ

---

(١) اية (٨) من سورة الشمس.

(٢) انظر: درء التعارض (٨/٥٠١).

(٣) انظر: فتح القدير (٤/٢٢٤).

(٤) انظر: صحيح البخاري (٢/٩٦)، وصحيح مسلم (٤/٢٠٤٧)، وجامع الأصول في أحاديث الرسول (١/٢٦٨)، وكذلك: شرح النووي على مسلم (١٦/٢٠٧).
ودرء تعارض العقل والنقل (٨/٤٥٥).

(٥) درء التعارض (٨/٣٨٧).

والأفكار الأولية، بل هي أوضح أجزائها، (فإنها من العلوم الضرورية اللازمة للخلق التي لم يخل منها بشر قط، بخلاف كثير من العلوم التي قد تكون ضرورية، ولكن قد يغفل عنها كثير من بني أدم، فإذا تصورت كانت علوماً ضرورية)[1].

ـ أو أن هذه المبادئ هي قاعدتها التي تقوم عليها بحكم أنها حق وما تؤدي إليه حق.

فالمعرفة الدينية فطرية ضرورية على الحالين، سواء قيل إنها فطرية بنفسها (أو قيل إنها تحصل بأسباب كالأدلة التي تنتظم في النفس... فإن النفس بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يحتاج معه إلى كلام أحدٍ)[2].

ولا يعني أن المولى قد فطر الناس على الإسلام أن الإسلام يتمثل في عقولهم بالفعل، كما يتمثل لمن قرأ نصوص الكتاب والسنة وفهمها، خصوصاً أن لوثات الوثنية والجاهليات تغشيها، حتى يخفت نورها، إنْ قليلا، وإنْ كثيرا.

ولكنها مع ذلك تبقى شعورا عاماً في نفس الإنسان – البعيد عن هدي اللّه –، حتى يأذن اللّه له بسبب يجلو هذه اللوثات كالإطلاع على الدين الذي جاء به محمد ﷺ، والاهتداء به، فيشعر عندئذ شعورا فعليا بأن هذا هو ما كان يبحث عنه، وتتطلع إليه نفسه، كما صرح بذلك

(١) درء التعارض (٨/٤٨٩).
(٢) درء التعارض (٨/٤٤٦).

كثيرمن الذين أسلموا.

وبهذا نعلم، أن هذه النزعة الفطرية الدينية، أبعد مدى من الغريزة الدينية، التي يتكلم عنها علماء الإجتماع، ويؤكدون اشتراك كل الأجناس البشرية فيها، وأصالتها في النفوس.

لأن هذه الغريزة لا تتجاوز – حسب قولهم – الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة، والتأمل في المسائل الميتافيزيقية الكبرى، كيف جاء هذا العالم وما حكمة وجودنا فيه، وما وراءه؟.. وغايتها هو الإتجاه إلى اللَّه، ولهذا كان سبيل إرواء هذه الغريزة هو اعتناق الديانات التي تربط بين الإنسان وبين اللَّه وهي الأديان(التي تتطور بتطور البشرية، وتتجاوب دائماً مع درجة الثقافة العقلية)[1].

أما الفطرة التي فطر اللَّه الخلق عليها – كما أخبر بذلك الوحي – فإنه لا يمكن الوفاء بحقها إلا بالدين الحق الذي جاء به محمد ﷺ، بعقيدته التي يجد فيها العقل البشري الحل الصحيح المقنع لكل تساؤلاته عن مسائل الوجود والكون والحياة، وبشريعته التي يجد فيها الإنسان الحق واستهداف الخير في كل جزئية منها.

ولهذا اعتبر الإسلام اعتناق الأديان الأخرى حتى ذات الأصل السماوي المبدل؛ اليهودية والنصرانية انحرافا عن الفطرة (فأبواه يهودانه، أو ينصرانه). وهذا ما يشهد به الواقع، فإن كثيرا ممن أسلموا وكانوا قبل

---

(١) عبد اللَّه دراز – الدين (٨٧).

إسلامهم على أديان أخرى، يهودية، أو نصرانية، أو غيرها، يخبرون أنهم لم يكونوا يجدون في أديانهم السابقة انسجاما مع الفطرة، ولا تحقيقا للسعادة، وإنما وجدوا ذلك - فقط - في الإسلام. ومثال على ذلك: الفنان الإنجليزي الشهير (كات ستيفينز)، أو يوسف إسلام - كما سمى نفسه بعد إسلامه.

فقد نشأ على المسيحية وعرف عقائدها، وسعى لبلوغ الكمال الذي ترسمه المسيحية ـ كما يقول ـ.

ولكن فطرته لم تجده الدينَ المناسبَ لها، فلم تنسجم معه وكانت تتطلع إلى هذا الدين، وتدفع صاحبها للبحث عنه، يقول عن حاله في هذا الظرف: (وبدأت أفكر بطريقي لحياة جديدة، أبحث فيها عن السلام والحقيقة، وانتابني شعور هو أن أتجه إلي غاية ما!، ولكن لا أدرك كنهها ولا مفهومها، بدأت أفكر، وأبحث عن السعادة التي لم أجدها في الشهرة ولا في القمة، ولا في المسيحية، فطرقت باب البوذية، والفلسفة الصينية، وصرت قَدَرِياً وآمنت بالنجوم.... ولكني وجدت ذلك كلّه هراء، ثم أنتقلت إلى الشيوعية، ولكني شعرت أن الشيوعية لا تتفق مع الفطرة فأيقنت - إذ ذاك - أنه ليست هناك عقيدة تعطيني الإجابة وتوضح لي الحقيقة - ولم أكن أعرف عن الإسلام شيئا بعد -، فرجعت إلى معتقدي الأول وهو ما تعلمته من الكنيسة، لأن الكنيسة أفضل من تلك قليلا)[1].

---

(١) المجلة العربية - عدد رمضان (١٤٠٦ هـ ص: ٢٨).

وبعد أن هداه الله إلى الإسلام عن طريق قراءته ترجمة معاني القرآن الكريم وجد الإجابة التي يطلبها، والحق الذي ينشده (لقد أجاب القرآن على كل تساؤلاتي وبذلك شعرت بالسعادة، سعادة العثور على الحقيقة، ووجدت في القرآن كيف أن هذه السعادة هي الخالدة)[1].

وينبغي أن أذكر – هنا – أن الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ يتحد فيه الدين الوضعي، والعقلي معا، حسب تقسيم كانت، الذي قسم الدين إلى نوعين:ـ وضعي وهو الموحى به الذي يقوم على عقيدة أبلغت لنا، وعقلي (وهو القائم على الصدق الكلي الذي تتفق فيه جميع العقول)[2]، لأنهما جميعا من الله، وما جاء عن الله لا يمكن أن يتناقض.

بل أرى عكس ما رسم كانت من العلاقة بينهما حيث جعل الأصل هو الدين العقلي، ومن ثم ينبغي أن لا يقبل من تعاليم الدين الوضعي إلا ما اتفق مع الأول، أما ما أرى أنه منهج الإسلام فهو أنه يكفي من العقل اقتناعه بأن هذا الدين موحى من الله، ليصبح – نتيجة هذا الإقتناع – الدينُ الوضعي المتمثل بالوحي المنزل هو الميزان الحق، لأنه مضمون الصدق بتفاصيله، بحكم أنه وحي منزل من علم الله ومحفوظ من تلاعب البشرية، خلافا للدين العقلي فإنه غير مضمون الصدق وإن كان قائما – أو هكذا يفترض –، على أصل مضمون الصدق هو الفطرة أو المبادئ القبلية، ولهذا أجمع علماء الإسلام على أن المعتبر هو الإسلام والإيمان الشرعيان،

---

(١) المجلة العربية – عدد رمضان (١٤٠٦ هـ ص: ٢٨).

(٢) فلسفة الدين والتربية عند كانت (١٤).

دون الفطريين[1].

وسبب ذلك: أن حركة العقل وهو يبني دينه على تلك المبادئ لا تسلم من العوارض والمؤثرات التي تنحرف بها عن الحق وهذا ما يشهد به واقع الفلسفة حيث الاختلاف، والتناقض، لا في فروع المسائل، بل في أصولها، ولذلك قال ديكارت: (لا يكفي أن يكون لدينا عقل سليم، بل ينبغي أن نستخدمه استخداما سليما)[2].

ثانيا: أسلوب العقل في التوصل إلى المعرفة:

أشهر من تناول هذا من فلاسفة أوربا المعاصرة: أبو العقليين ديكارت، الذي يرى أن جميع أفعال العقل التي نستطيع أن نصل بها إلى معرفة الأشياء تعود إلى فعلين اثنين هما: الحدس والاستنباط.

فالحدس: (نور فطري غريزي، يمكّن العقل من إدراك فكرةٍ ما دفعة واحدة، وليس على التعاقب، فهو إدراك مباشر غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه... وهذا الإدراك من الوضوح بحيث يمتنع معه كل شك)[3].

أو هو بعبارة أخرى رؤية عقلية مباشرة، يقول: (أقصد بالحدس: لا شهادة الحواس - وهي متغيرة -، ولا الحكم الخداع؛ حكم الخيال، وإنما أقصد به الفكرة المتينة التي تقوم في ذهن خالص منتبه، وتصدر عن نور العقل وحده)[4].

---

(١) انظر: فتح القدير (٤/٢٢٤).
(٢) ديكارت والعقلانية (١٧).
(٣) أسس الفلسفة (٣٤٦).
(٤) المعرفة (٩٩).

إذنْ: فالحدس إدراك عقلي للتصورات والحقائق التي تتجاوز عالم الحس والمادة، وهي الأوليات الفطرية، وهو إدراك يقيني لا مرية فيه، ويستشهد من الواقع بالعلوم الرياضية (فإن الإشتغال بالعلوم الرياضية يظهر بشكل كاف كيف أن هذا الحدس العقلي هو تصور يقيني لذهن يقظ صاف وهو يتولد فقط من نور العقل الطبيعي)(١).

وديكارت يهدف من هذا أن يبين أن هناك معرفة فوق المعرفة التجريبية مصدرها العقل البشري لا غير، وهي معرفة مباشرة لا يعتمد في حصولها على وسائط تتناول الطبائع البسيطة التي لا تنقسم إلى أجزاء كالزمان والمكان والوجود ونحوها.

ويمثل ديكارت للحدس العقلي فيقول: (بإمكان كل واحد منا أن يدرك بالحدس أن المثلث محدود بثلاثة أضلع، وأن الكرة محدودة بسطح واحد... فهذه الأمور ليست من المفاهيم العامة التي نستخلصها بالتفكير ومقارنة المعطيات الحسية)(٢).

لعله قد وضح الآن أن مجال الحدس الديكارتي هو: التصورات الفطرية بشكلها الموسع لديه(٣)، وهي تنطوي – تقريبا ـ على اليقينيات الضرورية عند المتكلمين المسلمين كما سبق ـ.

---

(١) ديكارت والعقلانية (٢٠).
وينبغي أن نعلم أن ديكارت كان من أشهر الرياضيين في زمنه.
(٢) ديكارت والعقلانية (٢١).
(٣) لأنه – كما سلف – يرى المبادئ الفطرية أحياناً قليلة محصورة، وأحيانا موسعة.

أما الاستنباط:

وهو الأسلوب الآخر لعمل العقل، فهو فعل ذهني نستخلص بواسطته من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه.

والاستنباط الديكارتي مخالف للقياس الأرسطي، لأنه ينتقد منطقَ أرسطو بأنه قائم على قواعد هي ـ في الأغلب ـ يقينية، ولكن منها ما ليس يقينيا، ثم إنه وإن أوصل إلى نتائج يقينية، إلا أنه لا يكشف لنا حقائق جديدة، وإنما يكتفي بعرض ما لدينا من حقائق عرضا سهلا.

على هذين النقدين يقوم موقف ديكارت من المنطق الأرسطي[1]. الذي حاول أن يتجاوزه إلى منهج يتفادى أخطاءه، ويحقق اليقينية، وهو هذا الاستنباط الذي يتمثل في حدوس متتالية، فلكي نعرف الأشياء المركبة ينبغي أن ننطلق من أصولها البسيطة التي ندركها بالحدس، فنستنتج من ثم شيئا مجهولا من شيء معلوم، أي: نستخلص من شيء نعرفه نتائج تلزم عنها، وبما أن ذلك الشيء يقيني بحكم إدراكي له بالحدس، فالنتيجة اللازمة عنه يقينية كذلك.

وقد يكون الاستنباط مباشراً، وقد يؤلف سلسلة طويلة من القضايا وكلما امتدت السلسلة بين الأفكار الحدسية والقضايا المطلوب التوصل إليها، كلما قل وضوحها بذاتها، وإن كانت صادقة.

ويعرف صدق النتائج هذه بإدراك أن جميع خطوات الإنتقال في

---

(١) انظر: محمود زيدان – مناهج البحث الفلسفي (٥١).

الاستنباط سليمة موضوعية[1].

وهكذا تكون المعرفة عقلية بحتة، في حدسها واستنباطها حتى في الأفكار التي تحدث بانفعالاتنا الحسية، فإنها لا تبقى حسية بل تصاغ بالعقل لأنها لا تكون قبل هذه الصياغة معرفة يقينية.

ويمثل ديكارت بقطعة الشمع من قرص العسل تظهر للحواس منه أشياء، طعم عسل، ورائحة زهور، ولون معين محسوس، وشكل وحجم، وهو صلب وبارد، وإذا ضرب أصدر صوتا، ولكنك إذا وضعته قرب النار تغيرت هذه الكيفيات كلها، ورغم ذلك يبقى هو الشمع، وبناء عليه فما ظهر للحواس ليس هو الشمع ذاته، فالشمع ذاته يتكون من الإمتداد، والمرونة، والحركة، وهي مفهومة بالذهن، والشيء الذي هو الشمع هنا - لا يمكن بذاته أن يكون محسوسا ما دام هو على حد سواء منطويا في جميع مظاهر الشمع التي تظهر للحواس المختلفة (إن إدراك الشمع ليس رؤية، أو لمساً، أو خيالا، ولكنه فحص الذهن)[2].

أما ليبتنز فيقسم المعرفة إلى ثلاثة أنماط، يقين حدسي، ويقين برهاني، ويقين حسي.

فاليقين الحدسي: موضوعه الحقائق الفطرية.

واليقين البرهاني: يرجع إلى اليقين الحدسي، وذلك باستخلاص نتيجة

---

(١) انظر: المعرفة (١٠١)، ومناهج البحث الفلسفي (٥٢).

(٢) برتراندرسل - تاريخ الفلسفة الغربية (١١٥).

قضية من حقيقة حدسية - أي: هو نتيجة الاستنباط الديكارتي.

أما اليقين الحسي: فيتناول الأشياء التي تأتي بها إلى النفس حواس الإنسان، وبما أن حيوية الإدراكات الحسية لا يمكن أن تكون معيارا سليما نميز به بين المعرفة الحسية الصحيحة وبين أوهام اليقظة والمنام، لأن إدراكاتنا اللأوهام والأحلام قد تكون أحيانا أشد حيوية من إدراكنا لحقيقة الأشياء الواقعية، لذا فإن أصدق معيار نلوذ به هو: الربط بين الظواهر، ولما كان هذا الربط منبعه العقل كانت المعرفة الحسية تستمد يقينها من يقين المعرفة العقلية.

فباليقين الحدسي: نعرف وجودنا.

وباليقين البرهاني: نعرف الله.

وباليقين الحسي: نعرف الأشياء الأخرى[1].

والتقسيم الثلاثي نفسه نجده عند سبينوزا، الذي جعل المعرفة على ثلاث درجات:

- تجريبية: في مجال المادي.

- وأعلى منها العقلية.

- فالحدسية التي موضوعها الوجود الأزلي[2].

وقد سبقوا إلى هذا المنهج، فأرسطو الذي قيل فيه إنه زعيم المذهب

---

(١) انظر: المعرفة (١٠٣). (٢) انظر: ديكارت والعقلانية (١٧٢).

الحسي[1] ما كان يتجاوز بالحواس كونها الوسائل التي تنقل المادة الخام للمعرفة إلى العقل، أما المعرفة الحقيقية التي تصل – لديه – إلى مرتبة اليقين، فهي تلزم لزوما ضروريا عن مقدمات يقينية سبقتها، وهكذا تتسلسل المعرفة حتى تصل إلى ما يطلق عليه اسم المبادئ الأولى، وهي عنده مبادئ واضحة بينة بذاتها تعرف بالحدس أو الإدراك المباشر[2].

وسار على هذا الخط فلاسفة العصر العباسي – كالفارابي، وابن سينا، اللذين يريان أن الحس يباشر المحسوسات وينقلها إلى قوة التمييز لتعمل فيها تهذيبا، وتنقيحا، حتى تتجرد من المادة، فإذا تجردت في العقل، فاضت المعقولات التي هي نور المعرفة على العقل بالقوة ليصبح عقلا بالفعل.

فالمعرفة درجتان: حسية تتمثل في جمع الجزئيات المحسوسة وتجريدها من المادة. ومعرفة عقلية: حينما تتحول الصور الحسية المجردة من المادة كليات من خلال المبادئ التي يفيضها العقل الفعال على العقل بالقوة ليكون بالفعل.

فمرد المعرفة الصحيحة لديهم إلى المبادئ الأولى التي (تشرق من واهب الصور على العقول البشرية التي كانت عقولا بالقوة، فجعلها عقولا بالفعل حيث ترسخ فيها هذه الأوليات وتصبح غريزة)[3].

وهذا اللون من العلاقة بين المعاني الحسية والمبادئ القبلية هو ما يسمى بنظرية الانتزاع التي قال بها هذان الفيلسوفان وغيرها: كابن طفيل[4]،

(١) وذلك بمقارنته بأفلاطون، صاحب النظرية المثالية في المعرفة.
انظر: من الفلسفة اليونانية (١٦٢).

(٢) انظر: من الفلسفة اليونانية (١٦١).

(٣) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية (٣٨٤، ٢٨٣).

(٤) ابن الطفيل، محمد بن عبد الملك، فيلسوف وطبيب وشاعر، أندلسي، له مصنفات وهو =

وابن رشد، وابن خلدون وغيرهم[1].

وخلاصتها: أن الذهن ينتزع من المعاني التي ندركها بحواسنا، والتي تشكل تصورات بسيطة التصورات الثانوية كالعلة والمعلول والجوهر والعرض، ويتم هذا الانتزاع من خلال ما في العقل من مبادئ ضرورية كلية، تظهر فاعليتها في مثل التصورات المحسوسة[2].

هذا في المجال الحسي، أما في مجال المعرفة التجريدية فقد سبقهم المتكلمون إلى منهجية البحث فيه، فكافة المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة قالوا: إن معرفة اللّٰه تحصل بالنظر، وهو ما قال به بعد ذلك ليبتنز، وقال آخرون: إن معرفة اللّٰه تتم بالفطرة التي أُودِعها الإنسان وهو ما قال به أخيرا سبينوزا، وقال السلف: إنها تحصل بالفطرة – غالبا، ولكن قد يوجد من يحتاج إلى المعرفة العقلية[3].

ولا يعنينا هنا تفصيل المنهج العقلي في المعرفة –، وإنما الذي يهمنا الوصول إليه: أن العقليين يقضون بأن العلم بالأشياء التي تتجه إليها النفس أو تَرِد هي على النفس في أي مجال، لا يتم إلا باستنباط العقل أحكامها من المبادئ القبلية.

= صاحب قصة: حي بن يقظان، الفلسفية، توفي عام (٥٨١ هـ).
انظر: الأعلام (٦/٢٤٩).

(١) انظر: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية (٦٣٦، ٦٨٤، ٧٠٥).

(٢) انظر: فلسفتنا (٦٨).

(٣) سيأتي الكلام على هذه المسألة في الفصل التالي إن شاء اللّٰه.

*المبحث الرابع: تعقيب:

عرفنا في هذا الفصل قوام المذهب العقلي في مصدر المعرفة متمثلا في حصر المعرفة بالعقل عن طريق رد جميع الأشياء المطلوب معرفتها في كل الميادين إلى المبادئ الفطرية التي ينطوي عليها عقل الإنسان، والتي تتسم بالأولية، والضرورة، والكلية، والعمومية، والوضوح، والتميز، وترجع في وجودها إلى الله ـ سبحانه ـ الذي فطر العقل عليها.

ولا ريب أنه لم يُسلَّم للعقليين كل ما أدعوه في هذا المجال. فقد رفض القولَ بهذه المبادئ التجريبيون، ومن نحا نحوهم، واعتبروا العقل صفحة خالية من أي مبادئ.

وسيأتي هذا، لكن أشير هنا إلى أن الرافضين للقول بها، لم يستطيعوا إنكارها، تماما، ولذلك فسروها بتفسيرات أخرى، فقد فسر هيوم العلية بأنها مجردة عادة ذهنية تنشأ عند الناس كلما رأوا حادثتين مطردتي الوقوع، أو متتابعتين كما ردّ الاجتماعيون هذه المبادئ إلى الحياة الإجتماعية، ومقتضياتها التي كونتها الظروف وتقلبات الأحوال، عبر السنين حتى صارت أشبه بالقوانين العامة، راسخة في الأذهان[1].

والحق أن المبادئ العقلية هي الأساس الذي تقوم عليه المعرفة البشرية

---

(١) وهو قريب مما قال به بعض الأشاعرة منكري الحسن والقبح العقليين، أن ما يرى من شعور مشترك لدى الناس بقبح القبيح وحسن الحسن – قبل أن تأتي الرسالة – إنما هو بتأثير رسالات سابقة نسيت وبقيت بعض آثارها لا شعوريا، يشيب عليه الصغير ويهرم الكبير، مع الاختلاف في الهدف بين هؤلاء وأولئك.

وأن من المغالطة إنكارها، لأن منكريها معتمدون عليها في علومهم، بل في رفضهم لها.

وقد أثبت الوحي هذه المبادئ متمثلة بالفطرة التي فطر اللّه الناس عليها والتي هي في تمام نضجها مناط التكليف.

أما أنه لا تقوم معرفة لدى الإنسان إلا بعد إدراكه الحسي، فهذا صحيح؛ ولكنه لا يعني أن المعرفة تنبثق من الحس مستقلا، وإنما يعني أن هذه المبادئ لا يظهر أثرها إلا من خلال حدوس تكون مجال فاعليتها، فهي مستكنة في العقل الإنساني، منذ ولادته دون أن تكون إذ ذاك علما كما قال سبحانه: ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً ﴾[1]، فإذا تفاعل الإنسان بعد ذلك مع الوجود المحيط به عن طريق الإدراكات الحسية المتفرقة برزت هذه المبادئ لتؤدي دورها في الإرتفاع بهذه الإدراكات إلى مستوى المعرفة الإنسانية، ولتهدي الإنسان إلى ما وراءها من حقائق.

أما الإجتماعيون: فخلافهم يعود إلى مصدرها حيث يعترفون بها إجمالا، ولكنهم يردونها إلى المجتمع - كما ردوا جميع الظواهر الدينية والخلقية والإقتصادية، لأن نظريتهم قائمة على النظرية التطورية، وإلى هذه النظرية ترجع أخطاء دارسي الإنسان في كل مجالات حياته، ومنها المعرفة، حينما اعتبروا الإنسان حيوانا راقيا، تشكل البيئةُ المحيطةُ به ذاتَه،

---

(١) آية (٧٨) من سورة النحل.

حتى إنهم يجرون تجاربهم - في مجال نظرية المعرفة - على الحيوانات، ثم يطبقونها على الإنسان[1] .

وهنا أود أن أنبه إلى أمرين:

أولهما: ما سبقت الإشارة إليه في مصدرية المبادئ الأولية للمعرفة، من أن اعتبار المعرفة حركة فكرية لا تتجاوز العقل البشري إلى خارجه خطأ، وقد تبين في منهج المعرفة عند ديكارت: أن المعرفة بطريقيها الحدسي والاستنباطي إدراك عقلي لقضايا فكرية مجردة، تكون رؤية عقلية مباشرة لفكرة ذهنية في الأول، وتكون انطلاقاً من الأفكار البسيطة - في الذهن - عبر سلسلة من القضايا، وهي أفكار حدسية إلى نتائج تلزم عنها، تمثل المعرفة المطلوبة في الثاني، بل إنه يصوغ الأفكار التي حدثت بانفعالات حسية، إلى قضايا عقلية، مجردة لتصبح معرفة، كما مثل بالشمع الذي أحاله إلى امتداد، ومرونة، وحركة.

والذي ألجأه إلى ذلك - والعقليين قبله - هو طلبه تحقيق معرفة يقينية، ثابتة، لا تتغير، وبما أن المدركات الحسية متغيرة، فإن التعويل عليها يفقد هذه المعرفة ثباتها، ومن ثم: يقينيتها لديه، والحق - فيما أرى - أن هذا المنهج التجريدي مخالف لمنهج الإسلام العملي -كما سبق -، وأن المعرفة

---

(١) فقد فسر بعض الفلاسفة الماديين - الماركسيين - المعرفة من حيث هي حركة بأنها شيء عارض في سلسلة وقائع تنتهي بالعمل، لأن القطة لا تعرف الفأر لمجرد المعرفة، بل لكونه هدفا اقتصاديا منشودا، ثم يطبقون ذلك على الإنسان.

انظر: أسس الفلسفة (٣٦٣).

البشرية لا تفقد قيمتها العلمية باعتمادها على المدركات الحسية إلا حينما تقف عند الإدراكات الحسية المباشرة، أما إذا تجاوزت ذلك إلى البحث في الطبيعة من خلال مبادئ العقل الأولية فإنها ستصل إلى معرفة علمية، – في حدود الطاقة البشرية –، ينتفع بها الإنسان في حياته المادية، وينطلق على أساسها إلى آفاق أوسع.

فضلا عن هذا، فهل حقق هذا العقل البشري، من خلال ما قدم من جهود كبيرة – لدى هؤلاء العقليين – تلك المعرفة اليقينية، في المجالات الفكرية البحتة كالميتافيزيقيا؟. كلا إن تاريخ الفلسفة، واضطراب آراء الفلاسفة في مختلف قضايا ذلك المجال، يؤكد أن هذا المنهج التجريدي ليس السبيل المحقق لهذه المعرفة، وسيأتي بيان هذا في الفصل الثاني.

والموقف السليم ما قال به العقليون المعتدلون الذين لم ينكروا الحس والتجربة، ويغفلوا أثرهما، بل اعتبروا الحس كما قال لايبتنز: (ضروري لإيقاظ الأفكار الفطرية في عقولنا)[1].

ولكن الذي أنكره هؤلاء هو: أن الحس وحده يؤدي إلى معرفة علمية، دون تطبيق المبادئ العقلية الفطرية عليها، وهذا حق، وهو ما تميز به الإنسان عن الحيوان، فيما وصل إليه من معارف.

*** وثانيهما:**

أن كون المعرفة البشرية لا تتم إلا بعد الإدراكات الحسية، لا يعني أن

---

(١) جان فال ـ طريق الفيلسوف (٢٤٩).

تظل في إطارها لا تتجاوزها كما فعل ذلك كانت، حينما قصر فعلها على الربط بين الظواهر الحسية فقط، مما أفقدها دورا كبيرا أهم من هذا الربط، فقد رأى أنها وإن خولتنا الحق في الربط بين الظواهر فهي لا تخولنا الحق في الخروج من الظواهر إلى أشياء أخرى وحقائق تتجاوز عالم الظواهر(١).

ولكن الحق: أنها تنطلق إلى أبعد من هذا متجاوزة الكون المادي إلى آفاق الوجود فيما يتعلق بالله وصفاته ونحو ذلك معتمدة على الحدوس التجريبية في أصولها.

ولهذا كان منهج القرآن في الإرتفاع بعقل الإنسان إلى قضايا العقيدة أنه ينطلق به من خلال الأشياء والأوضاع المحسوسة التي تكتنفه في عالم الشهادة إلى الإيمان بحقائق العقيدة؛ يقول سبحانه: ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ * أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ * وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴾(٢).

يقول الشوكاني: (وفي سياق هذه الآيات تذكير لمنكري البعث وإيقاظ لهم عن سنة الغفلة وبيان لإمكان ذلك وعدم امتناعه)(٣).

كذلك، انتقدت الخصائص التي وضعها العقليون للمعرفة من كونها كلية وضرورية، وشاملة، وواضحة متميزة.

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٣٢٩).

(٢) اية (٥ –٨) من سورة (ق).

(٣) فتح القدير (٥/٧٢).

أما الوضوح؛ والتميز: فهو المعيار الذي وضعه ديكارت للمبادئ والحقائق المستنبطة منها، وقد انتقد بأنه لم يجعل للوضوح علامة منطقية تحدده، بل إن ما يسميه واضحا هو ما يكون حاضراً لدى عقله حال انتباهه(١). لهذا قال منتقدوه مثل: جاسندي(٢) ـ وهم على حق ـ: إن كل إنسان يظن أنه يدرك بوضوح وتميز ما يميل إليه، لكنه قد يكون مخدوعا فيما يدركه(٣)، ولعل المدرسة العقلية في العصر العباسي قد ارتكزت على هذا حين كان كثير من أتباعها يُقْدِم على تأويل القرآن في مجال العقيدة إلى ما يوافق عقله، بحجة أن ما يراه عقله قطعي ومعلوم بالضرورة، ولكنها عند التحقيق شبهات فاسدة عَرَضت للعقل و تمكنت منه فكان لها هذا التأثير الذي لا يعدو أن يكون شعورا ذاتيا(٤).

ولذا فلا قيمة للوضوح – مستقلا – في مجال المبادئ، أما الخصائص الأخرى فقد انتقدت من ناحية استقرائية، ونفسية، في أن من الصعب وجود اتفاق من الناس على هذه الأحكام، وأن الإنسان قد لا يجد في نفسه ضرورة ملزمة للتصديق بشيء يعتبره ا لآخرون من البديهيات.

وقد سبق بيان أن درجة حضور هذه المبادئ الذهنية نسبية، تختلف من شخص إلى آخر، وليس ذلك راجعا للمبادئ في ذاتها، فوجودها لا

---

(١) انظر: المعرفة (١٠٠).

(٢) بطرس جاسندي، فيلسوف فرنسي اهتم بالمنهج التجريبي وحاول التوفيق بين الفلسفة وتعاليم الكنيسة. توفي عام (١٦٥٥م). انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٥٩٤).

(٣) انظر: مناهج البحث الفلسفي (٥٢، ٥٣).

(٤) انظر: درء التعارض (١/١٤٧).

ريب فيه، وصدقها ليس موضع شك، ولكنه راجع إلى الشخص العاقل، سواء من ناحية ذكائه، وغبائه، أو من ناحية ما يعرض له من عوارض، يمتد تأثيرها إلى جانبه الفكري، فيغشى على هذه المبادئ فيخفت نورها، ولهذا قال ﷺ في الحديث بعد قوله «كل مولود يولد على الفطرة» «فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه».

وبما أن الفطرة المقصودة هنا هي: الإسلام، فإن التهويد، وما يتبعه هو العارض المؤثر عليها.

ويرى بعضهم: أن الأولى تسمية هذه الخصائص(شروط الفكر المنطقي السليم). قال: لأن الإنسان قد يفكر أحيانا متجاوزا لها معتمدا مبادئ أخرى، قد تكون مناقضة لبعضها، رسختها في ذهنه حياته وبيئته السابقة[1].

لكنها مع ذلك باقية وحينما ينجلي هذا الغشاء تعود إلى لمعانها كالنجوم الثوابت، حينما يأتي الليل، ولا يبقى من ثم مرية في حقيقتها، ولهذا اصطنع الشك أناس من أجل إزاحة ما يحجب هذه الفطرة لينطلقوا منها في معرفتهم الصحيحة.

ولهذا أيضا أمر اللّه الكفار أن يفكروا في أمر الرسالة التي أنكروها وهي حق، بطريقة يكونون فيها بعيدا عن تأثير العصبية والحمية الجاهلية والمصالح الدنيوية من حواجب تلك المبادئ، حتى يكون الحكم منطلقا من الفطرة. يقول سبحانه: ﴿ قُلْ إِنَّما أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ ﴾[2].

---

(١) انظر: مدخل جديد إلى الفلسفة (١٥٨). (٢) آية (٤٦) من سورة سبأ.

وسيأتي في الباب الأخير بيان موقف التجريبين من هذه المبادئ، ومستنداتهم عليه، وتقويم ذلك.

أما زعم انحصار مصدرية المعرفة بالعقل وحده في كل مجال؛ فإنه زعم باطل، وقد كان المقصود به لدى المدرسة العقلية في أوربا النهضة: ردّ سلطان العقل بعد أن أوهنته الكنيسة من جانب، وبدأت تسخر به الإتجاهات الحسية من جانب آخر، فجاء ديكارت (رافضا السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة والعلمية ممثلة في أرسطو رفضهما مصدرا للحقيقة)[1].

ولكن ديكارت نفسه أخرج حقائق الوحي عن مجال العقل، لأنها في رأيه لا تدرك إلا بمدد من السماء خارق للعادة.

فهذا التناقض يدل على إيمان ديكارت بمصدر آخر للحقيقة، أما موقفه تجاه الكنيسة: فلأنها لم تعط العقل حقه في اعتباره مصدرا للمعرفة.

ولكن أتباع ديكارت رفضوا مبدأه، فجعلوا العقل مصدرا للحقيقة كلها، ومن ثم كان على العقل أن يثبت ما أدعاه له المتَسَمُّون به، فيقدم الحقائق في كل المجالات، ومنها: مجال الدين، ولقد أخفق العقل في هذا المجال، وانتهى أخيرا إلى رفض الميتافيزيقيا، وإلغائها بحجة أن العقل لا يستطيع تجاوز المحسوس، ومن ثم فهو – المحسوس أو عالم الطبيعة – ميدان المعرفة الوحيد[2].

---

(١) أسس الفلسفة (٣٤٥)، وهذا لدى من يجعل أرسطو حسيا بحتا.
انظر: ديكارت والعقلانية (١٧٢).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٢٤٦).

وكان من أدلة رفض الميتافيزيقيا لدى هؤلاء: أن العقل مع جهوده الشاقة لم يصل إلى علم فيها، وغاية ما قدمه: آراء مضطربة متناقضة؛ لكن هذا الرفض لا يمكن أن يسد حاجة الناس إلى الدين في تحديد تصورهم وتنظيم حياتهم، كما أنه لن يسده دين يضعه عقل الإنسان، الذي اعترف بعجزه، لملء هذا الفراغ فقط.

لذا، كان الإنسان بحاجة إلى مصدر للمعرفة آخر، يتجاوز العقل البشري في قدرته، ولقد حاولت الفلسفة – فعلا – إيجاد مصدر آخر للمعرفة الميتافيزيقية، وتمثل ذلك بالحدس، البرجسوني، ولكنه لم يكن أحسن حظا من العقل إن لم يكن نمطا من حركاته ـ كما سبق ـ.

ولن يجد الإنسان هذا المصدر إلا عند الذي وهبه المصدر الذي معه وهو اللّٰه – سبحانه –، ليجد أنه – تعالى – قد أنزل عليه هذا المصدر، متمثلا بالوحي – الذي ﴿ لَاَ يَأْتِيهِ الْبَاْطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[1].

بقيت مسألة المنهج الذي يسلكه العقل في الوصول إلى المعرفة، وديكارت يرى – بحق – أن الخطأ والتناقض في أحكام الناس لا يعود للأوليات، لكونها مطلقة الصدق، لكنه يعود إلى منهج العقل في البحث عن الحقيقة، وقد أدرك هذه الحقيقة كثير من الفلاسفة وغيرهم[2]. ولهذا كان اهتمامهم الكبير – بعد إثبات هذه المبادئ – بالبحث في منهج عمل

---

(١) آية (٤٢) من سورة فصلت.

(٢) ذكر أحمد الخطابي في رده على المتكلمين اتهام مخالفيهم بالتنكر للعقل ومبادئه وجه =

العقل، وقد وضع ديكارت منهجا مشهورا[1]. وقبله وضع أرسطو المنطق.

ولا شك أن هذه المناهج ذات فائدة لا تنكر، ولكن الذي أريد لفت النظر إليه – هنا –: أن المنهج السليم المتكامل الذي يسير العقل من خلاله إلى الحقيقة دون تعثر، والذي يعصم الذهن من الخطأ، لا يتيسر وضعه من قبل الإنسان، بل لابد أن يستمد ممن برأ العقل ذاته.

وسبب ذلك: أنه لا بد لواضع هذا المنهج أن يكون محيطا علمه بتلك المبادئ التي يتحرك العقل من خلالها، وبعلاقة هذا العقل وهو جزء من الإنسان بأجزاء التركيبة الإنسانية الأخرى، ومدى التأثير المتبادل بينها وبين العقل، وبميادين المعرفة التي ينبغي للعقل أن يتوجه فيها، ونحو ذلك من الأسباب التي لا يمكن توفرها إلا في الخالق لهذا العقل، فهو ـ تقدس ـ أعلم بمن خلق، وبحكمته من خلقه إياه، وبما يريده منه: ﴿ أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[2].

وإذن: فينبغي الرجوع إلى الله لتلقي هذا المنهج منه، وذلك من طريق وحيه الذي أبان فيه المنهج الذي ينبغي أن يسلكه العقل في كل ميدان من ميادين المعرفة.

= الخلاف الحقيقي بينهم وأنه متعلق بالمنهج يقول: (قلنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريق الذي سلكتموه في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع ونرغب إلى ما هو أوضح بيانا وأصح برهانا وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه). صون المنطق والكلام (٩٤).

(١) في كتابيه: (مقال عن المنهج) و(قواعد لهداية العقل). (٢) آية (١٤) من سورة الملك.

الفصل الثاني

منهج عمل العقل في ميداني:

ـ العقيدة.

ـ الشريعة.

تبين في الفصل السابق أن العقل البشري بما أودع اللّه فيه من مبادئ فطرية، يشكل مصدراً للمعرفة، ولكنه ليس المصدر الوحيد لكل المعارف. كما تبين أنه لن يؤدي العقل ثمرته إلا بسلوك المنهج السليم في حركته الفكرية.

وسيتناول البحث في هذا الفصل هذه الحركة ملتمساً المنهج الإسلامي فيها في ثلاثة من ميادين المعرفة هي: العقيدة، والشريعة، والطبيعة، ولما كانت الطبيعة مجال بحث في الباب التالي فسيُقتَصر هنا على الميدانين الأولين وهما:

ـ العقيدة.

ـ الشريعة.

*المبحث الأول: العقيدة:

تعريف:

العقيدة: مؤنث عقيد، على وزن فعيل، وفعله: عقد، بمعنى شد وأحكم[1]، وعقد قلبه على كذا: شد عليه قلبه وضميره فلا ينزع عنه[2].

والعقيدة في الاصطلاح هي: الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى صاحبه.

والعقيدة في الدين: تطلق على ما يقصد به التصور الفكري دون العمل وإن قام عليه العمل[3].

وهي من ثمّ: أخص من الإيمان – عند أهل السنة – لأنه يشمل إضافة إلى اعتقاد الجنان قول اللسان وعمل الأبدان[4].

وعليه: فإن العقيدة هي ما يتدين به الإنسان من تصور لما وراء عالم الشهادة كتصوره لبداية العالم، ومصيره، وقضايا الإلهية، وباقي العوالم الغيبية، والعلاقات بينها وبين الإنسان[5].

ومن أبرز قضايا العقيدة:–

الإلهيات:

وهي ما يتعلق بالله من حيث ربوبيته، ووحدانيته، وأسماؤه، وصفاته.

(١) انظر: القاموس المحيط (فصل العين، باب الدال).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة – مادة: عقد. (٣) انظر: المعجم الوسيط، مادة: عقد.

(٤) انظر: ابن أبي العز الحنفي – شرح العقيدة الطحاوية (٥٧٤).

(٥) انظر: المعجم الفلسفي (٢/٩٢).

النبـــوات:

وهي مـا يتعلـق بالأنبيـاء، وعصـمتـهم، والحاجـة إلى رسالاتهـم وما جاؤوا به من معجزات وكتب.

الغيبيــات:

كـالملائكة والجـن والروح، وحيـاتي: الـبرزخ والآخـرة، والقدر وقـد تسمى الثلاث الأخيرة بـ (السمعيات).

وهذه القضايا مما تدخل فـي الفلسفة في مباحث الميتافـيزيقيا، أي: ما وراء الطبـيعـة، وموضوع بـحثهـا - غالـباً - هو الوجـود باعتـباره مـعنى مجـرداً، والجواهر المفـارقة، ونسبـتها إلى مـبدئها الأول وهـو اللَّه، وبعض صفات اللَّه... ولهـذا سماها بعض فلاسـفة المسلمين - **كالكندي** - علم الربوبية[1].

﴾موقف العقليين في هذا الميدان:

يرى العـقليـون عمـوماً أن العـقل البـشري هو مـصدر مـعرفـة ما وراء الطبيعة، من مـوجودات، بل إن الاتجاه العـقلي في أغلب عـصور الفلسـفة كان يـقصـد به أولئك الذيـن قدمـوا العقـل على النقـل (الوحي)، مـصدراً للمعرفة في المسيحية، والإسلام.

وقـد اختـلفـت درجات مـوقـفهـم هذا من الـوحي حـسب الأوضـاع والإتجاهات الفكريـة السائدة، ما بين معتـرف بمبدأ الوحي مصدرا للـمعرفة

(١) انظر: أسس الفلسفة (٢٣٤)، المعجم الفلسفي (٢/٣٠٠).

بشرط فحص العقل ما يجيء به ليقبل، أو يرفض، على ضوء هذا الفحص، ومنكرٍ للوحي مستغن بالعقل وحده في هذا المجال.

كما اختلفت الأسباب التي بنوا عليها مواقفهم تلك والغايات التي يهدفون إليها، وسنشير إلى ذلك بقدر ما يسمح المقام.

من أوائل ما يذكر في هذا المجال: نظرية **البراهمة** الهنود في النبوة، حيث تقوم عقيدتهم على إثبات وجود اللَّه وتوحيده في أصل فلسفتهم، ولكنهم يرفضون القول بالنبوة والوحي، وحجتهم في ذلك: أن كل ما جاء به الوحي:

ـ إما أن يكون موافقا للعقل؛ ففيه عنه غنية.

ـ أو غير ذلك؛ فيجب رده.

لأن العقل هو الميزان الذي أعطاه اللَّه الإنسان، فهو قادر على معرفة الحسن والقبح، ثم إن مَنْ يزعمون أنهم أنبياء يأتون بمعاني مخالفة لما يعرفه العقل، فينبغي من ثم إنكار النبوة، وقد صاغ القاضي عبد الجبار فلسفتهم في إنكار أن يرسل اللَّه أنبياء يحملون تعاليمَ إلى الناس قال: العلوم لا تتناقض..... وكما أنها لا تتناقض فكذلك الأدلة؛ لأنها طرق هذه العلوم، فلو تناقضت لأوجب ذلك تناقض العلوم، وعدم الوثوق بها مما ينتهي بالناس إلى مذهب السوفسطائية فإذا كانت بعثة الرسل تقتضي إخبار الناس وأمرهم بما ليس في عقولهم، فيجب القول بفساد بعثتهم؛ لأنها تتضمن مخالفة العقول[1].

---

(١) انظر: عبد الجبار الهمذاني – المغني في أبواب العدل والتوحيد ١٥/ (١٠٩ – ١١٠).

وهم – هنا – يحصرون الحقيقة في مُدرَك العقل وحسب، فلا علم – لديهم – إلا ما جاء به هذا العقل، وليس ذلك صحيحاً، فإن الحقائق أوسع من مدى العقل البشري، بحيث لا يستطيع الوصول إليها مستقلاً فيقدمها الوحي إليه عن طريق النبوة ـ كما سيأتي ـ.

وقد تأثر بها في البيئة الإسلامية قلة من الملحدين، مثل: (**الرازي**[1] **الطبيب**) **وابن الراوندي**[2]، اللذين (ينضحان من معينٍ واحدٍ، هو التعاليم الهندية البرهمية والآراء المانوية[3])[4].

أما العقليون من فلاسفة اليونان، فإن العقل لديهم هو مصدر المعرفة لا منازع، فالكون خاضع لقانون ثابت ولنظام شامل، فهو كل منطقي، وتفسيره بالعقل ـ وحده ـ، بل إن الوجود كله (والله ـ نفسه ـ جعلوه مقيدا بسلسلة من القوانين، والأنظمة لا تدع له مجالا للحرية والاختيار، وما هذا النظام الذي تخضع له الأشياء والموجودات جميعاً وما القانون الذي يسير وفقا له إلا قانون العقل، فالعقل: قانون الأشياء، والأشياء تسير

---

(١) محمد بن زكريا، طبيب متفلسف، أشتغل بالسيميا والكيمياء، والموسيقى، ألف كثيراً – خصوصاً في الطب – توفي سنة (٣١٣ هـ تقريبا) .
انظر: وفيات الأعيان (١٥٧/٥)، الأعلام (١٣٠/٦).

(٢) أحمد بن يحيى كان معتزليا ثم تزندق وألحد، وهو ماهر بالجدل. توفي سنة (٢٩٨ هـ).
انظر: البداية والنهاية (١١٢/١١)، الأعلام (٢٦٧/١).

(٣) عقيدة فلسفية من ديانات متعددة: كالهندوسية والزرادشتية والمجوسية قال بها ماني بن فاتك في القرن الثالث الميلادي، وأتباعه من بعده يرون أن النور والظلمة هما أصل العالم الذي انبثق عنه وأنهما أزليان.
انظر: الملل والنحل (٨١/٢).

(٤) نظرية التكليف (٩٢).

وفقا له)[1].

ومن هنا: فمعرفة الوجود إنما تكون عن طريق العقل الذي يستبطن نظام الوجود كله.

وقد سلف ـ في الباب الأول ـ أنه لم يكن لدى اليونان وحي يقدم لهم حلولا في هذا المجال، فلم يجدوا مناصا من الإرتكان إلى عقولهم في بحث مسائل الوجود، وامتطاء الاستنباط والتأمل للوصول إلى شيء فيه، وبذا علل أبو أحمد الخطابي[2] مسلكهم منتقدا من تابعهم فيه من أتباع الوحي في الملة الإسلامية.

يقول ـــ رحمه اللّٰه ـــ:(وإنما هو الشيء ـ منهج الفلاسفة العقلي في الاستدلال ـ أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه، وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة، فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إِثبات هذه الأمور: ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء، فأما مثبتوا النبوات فقد أغناهم اللّٰه ـ تعالى ـ عن ذلك كله وكفاهم كلفة المؤنة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة)[3].

أما الاتجاه العقلي في البيئة الإسلامية، فيمثله الفلاسفة والمعتزلة – بدرجة واضحة – فقد وقع هؤلاء وأولئك بين مصدرين للمعرفة يتنازعان

---

(١) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية (٧٥).

(٢) أحمد بن محمد عالم سلفي، توفي عام (٣٨٨هـ)، له رسالة الغنية في علم الكلام، موجودة ضمن كتاب: صون المنطق والكلام (ص ٩١).

(٣) جلال الدين السيوطي – صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام (٩٤).

ميداناً واحداً.

الوحي الذي جاء به رسول الله ﷺ قرآناً وسنة والذي اعتمده الصحابة ومن بعدهم مصدراً للمعرفة في هذا الميدان من جانب، والعقل الذي وفدت الفلسفة اليونانية على البيئة الإسلامية رافعة رايته بصفته مصدر المعرفة ومقياسها الوحيد من جانب آخر، فكان عليهم أن يحددوا موقفهم من هذين المصدرين لتبدأ مسيرة كل منهم على ضوء ذلك.

وقد كان، فقد اتجهوا إلى العقل واحتكموا إليه في هذا المجال على اختلاف بينهم، في هذا الإحتكام، وفي علاقتهم بالوحي ـ أيضاً ـ.

فأما المعتزلة: وكانوا أسبق من الفلاسفة زمناً حيث بدأت حركتهم في أوائل القرن الثاني الهجري[1]، فقد كانوا يؤمنون بقواعد الإسلام وبالوحي المنزل على محمد ﷺ، وقد سخَّرُوا علومهم في خدمة الإسلام، والدفاع عن عقيدته ضد الشبهات الموجهة من العناصر المناوئة للإسلام في داخل البيئة الإسلامية وخارجها، ويعتبر هذا سبباً من أسلوب ظهور الاتجاه العقلي في الميدان العقدي، المتمثل بالمعتزلة ـ بدءاً ـ، حيث اضطروا كما يرى المؤرخون لنشأتهم، إلى استخدام السلاح الذي يستخدمه الخصوم في هجومهم على الإسلام وهو العقل.

ومن ثم: كان هدفهم من الاعتماد على العقل بيان أن ما جاء به الإسلام من أصول، حقٌّ يتفق مع العقل الصريح، وأدلته البرهانية.

ولكن الحركة اندفعت في هذا الاتجاه العقلي بعيداً، خصوصاً عند

---

(١) انظر: زهدي جار الله – المعتزلة (١٢).

الفئات التي تلقفت الفلسفة اليونانية، وتشكلت بها عقليتها كالنظّام[1]، الذي (اتسمت منهجيته بالولاء لثقافته العلمية المتجهة نحو الفلسفة اليونانية بعيداً عن عاطفته الدينية، فلم يكن متلقياً ولا اتباعياً)[2].

وانتهت إلى اعتمادٍ شبه كامل على العقل وإضعاف لقيمة النص بجانبه حيث أصبح الوحي ينظر فيه كسائر المعروضات الفكرية فيقبل منه ويرفض على ضوء العقل لدرجة أن (حرارة إيمانهم بالعقل فكراً ومنهجاً جعلهم يبدون آراء جريئةً في القضايا التي تتصل باليوم الآخر، فاتخذ كثير منهم موقف الإنكار والنفي من عذاب القبر، ومنكر، ونكير، والمسائل الأخرى، وكانوا بذا يقفون بجانب المنطق العقلي على حساب الخبر النقلي)[3].

أما الفلاسفة؛ فإن منهجيتهم في النظر إلى العقل في هذا الميدان ومدى ازدواجه مع الوحي تقوم على:

أ ــ أن الأصل الذي يصدران عنه واحد هو الله أو العقل الفعال ومن ثَمَّ فما يأتيان به واحد، أو لا يمكن – على الأقل – حصول تضاد فيما جاءا به من حقائق (فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له ... فالحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجوهر والغريزة)[4].

---

(١) إبراهيم بن سيار البلخي، من أئمة المعتزلة في القرن الثالث الهجري، انفرد بآراء فتكونت على ضوئها فرقة النظامية، توفي سنة (٢٣١ هـ). انظر: الأعلام (٤٣/١).

(٢) عبد الستار الراوي – العقل والحرية (١٩).

(٣) المرجع نفسه (٣٨٧).

(٤) أبو الوليد ابن رشد – فصل المقال فيما بين الحقيقة والشريعة من اتصال (٣٩ – ٤٨).

ب- أن مصدر هذه الحقائق في الفلسفة هو: عقل الفيلسوف، وفي الدين مخيلة النبي، (والناس يتفاوتون في قوة المخيلة، بالنسبة إلى استعداد أمزجتهم، فإن فسدت الأمزجة فسدت التخيلات وكان الجنون)[1].

جـ ـ أن ما يأتي عن طريق المخيلة - أي: وحي الأنبياء - يأتي على شكل أمثال ورموز تغلف بها الحقيقة، وذلك من أجل الرعاع الذين جاءت الشريعة لإصلاحهم، من حيث إنهم لا يستطيعون استيعاب الحقائق بشكلها المجرد كما يدركها الفلاسفة، فجاءت على هذا الوضع المناسب لهم لإصلاح حياتهم العملية، ومن ثَمَّ فالإتفاق بين الشريعة والفلسفة إنما هو اتفاق بين باطن الشريعة المتخفي وراء ظواهرها، وبين قضايا الفلسفة وبهذا (صارت المعرفة العقلية - كما يقول ابن الطفيل - أوضح وأصفى لما يشوب الشريعة من أمثال ورموز تصلح للعامة)[2].

ولاريب أن هذه القواعد قد انبثقت من وجهة نظر قائمة على الفلسفة اليونانية، ونظرتها إلى العقل ومصدريته للمعرفة، لأن من هذه الفلسفة كان قوام فلسفتهم منهجاً وموضوعاً، إذْ كان أكثرهم ينظر إليها ـ وللأسف ـ على أنها منزهة عن الخطأ تقريباً.[3].

على أن وجودهم في البيئة الإسلامية حدا بهم إلى ذلك المنهج التوفيقي، المرتكز على الاعتراف بالنبوة والوحي، وعلى التفسير الفلسفي

---

(١) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية (٢٥٥). وهم لهذا يجعلون النبوة اكتسابية، يحصلها كل إنسان رحب الخيال سليم المزاج. انظر: الصفحة السابقة من المرجع المذكور.

(٢) دراسات في الفلسفة الإسلامية (٦٤١).

(٣) انظر: ابو الوفا الغنيمي في كتاب الاسلام الصراط المستقيم ٢١٩.

لهما، تمهيداً لإخضاع الوحي لسلطان العقل من خلال هذا المنهج.

ونتيجة للمنهج المرتكز على القواعد السابقة؛ لم يعد الفيلسوف بحاجة إلى النبي أو النبوة، وما تأتي به حقائق، بل بالعكس تابع الشريعة محتاج إلى الفيلسوف الباحث بعقله الحر، وهذا ما وصل إليه **ابن طفيل** في قصته: (**حي بن يقظان**)، حينما التقى (أسال) بـ (حي) في الجزيرة، و(حي) هو الباحث بعقله الذي لم يعرف شريعة ولا ديناً ولم يعاشر أحداً، إذْ هو منقطن منذ طفولته في جزيرة غير مأهولة، أما (أسال): فهم عالم من علماء الدين الذين غاصوا في أعماق تعاليم الدين وعرفوا باطنه جاء إلى جزيرة (حي) فتعارفا ثم تباحثا، فوجدا أن معرفة (حي) الفلسفية تشبه معرفة (أسال) الدينية، غير أن حيا استطاع أن يشاهد الله، أما أسال فقد عجز عن ذلك، بل إن أسال لم يستطع أن يحل بعض ما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي تعلمها في ملته فلم يجد بدا من الاستعانة بحي ليحل له هذا التعارض،.(فالفلسفة أسمى من الشريعة وأوضح، و(أسال) يقر بتفوق (حي) والفيلسوف في غني عن الشريعة، والعقل يقود إلى السعادة المطلقة الكاملة)[1].

وعلى هذا الاعتبار؛ قامت دراساتهم للوجود، ومسائل ما وراء الطبيعة حتى وصلوا إلى نتائج تخالف الإسلام أحياناً مخالفةً صريحةً، حتى كفرهم بعض العلماء، وبدّعوهم[2].

---

(١) دراسات في الفلسفة الاسلامية ٦٤١.

(٢) انظر: المنقذ من الضلال (١٠٤).

يقول الأستاذ **محمد البهي**: (ولو علموا – الفلاسفة – نتائج قبولهم آراء أفلاطون وأرسطو في شرح العقيدة، ... لتركوا للقرآن وحده ـ كما هو ـ الطريق إلى قلوب المصدقين وعقول الخاصة من الناس)[1].

أما بالنسبة للفلسفة في أوربا، فقد كانت في العصر الوسيط كما سبق تابعة للاهوت المسيحي، وكان دورها البرهنة على صحة عقائده، وقد يندّعن هذا حالات تتجاوز هذا النطاق[2].

أما المدرسة العقلية في أوربا المعاصرة، فقد اختلفت مواقف رجالها في هذا الشأن، رغم اتفاقهم على أن العقل هو مصدر المعرفة الوحيد في كل شيء.

فديكارت – أبو العقلانية المعاصرة –، الذي هبّ ـ كما يقال ـــ لإنقاذ العقل من السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة حيث رفضها مصدرا للمعرفة، عاد فنحى حقائق الوحي عن مجال العقل، لأنها لا تدرك إلا بمددٍ من السماء خارق للعادة، ولكن أتباع ديكارت رفضوا (هذه النزعة اللاعقلية، في مجال الدين و بسطوا سلطان ـــ العقل ـــ على كل المجالات)[3].

ومن أبرزهم: **سبينوزا**، الذي اصطنع منهج فلاسفة العصر العباسي،

---

(١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي (٤٠٥)

وعلى خطاهم وخطى المعتزلة قامت المدرسة العقلية الحديثة في العالم الإسلامي متأثرة بمناهج البحث الغربية المعاصرة.

(٢)انظر تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ٩.

(٣) أسس الفلسفة (٣٤٥).

باعتبار العقل كافياً عن الوحي للفلاسفة، بل هو أوثق منه؛ لأن دلالته على صدقه فيه، بينما الوحي يحتاج لإثبات صدقه إلى المعجزة، لكن الوحي الديني نافع للجمهور، حيث يدفعهم للتقوى[1].

وعلى نفس الاتجاه **فلهلهم ليبتنز**، وقد سعى مع **سبينوزا** لإقامة دينٍ جديدٍ سموه: دين الطبيعة أو العقل، الذي يقوم على التسامح والمحبة والإيمان بالوحي الإلهي بعد ما يصفيه العقل، فلا يبقى فيه إلا ما يمكن للعقل أن يفهمه في انسجام مع تفكيره[2].

ولكن رغم هذا التوجه لديهم إلى تحكيم العقل في كل شيء حتى في الدين واعتباره الأصل دون الوحي، وما يبرره من قيام الانفصام بين الكنيسة ومتنوري عصر النهضة، من جانب، ومن مناقضة كثير من تعاليم الكنيسة لبدائة العقول؛ رغم هذا فقد كان سلطان الدين مسيطرا عليهم عاطفياً، فقد تورع ديكارت فحماه من فحص العقل، كما أن ليبتنز يعود فيقول: (إن خير الديانات الوضعية هي المسيحية، وليس بصحيح أن عقائدها تخالف العقل)[3].

و**كانت** الذي يرى أن المطلوب هو: اتباع الدين العقلي القائم على الصدق الكلي، لأنه هو الذي يمكن أن يجتمع عليه الناس، أما الأديان الوضعية فلا تصح إلا عند قوم بأعينهم، نراه بعد ذلك يبحث في إثبات أن

---

(١) انظر: ديكارت والعقلانية (١٧٥)، تاريخ الفلسفة الحديثة (١١٦).

(٢) انظر: الفكر الإسلامي الحديث (٣١٥).

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٤٠).

المسيحية ـ وحدها ـ (تتفق مع الدين العقلي في عقائدها)[1].

هذا هو الموقف الذي اتخذه العقليون في مجال العقيدة والميتافيزيقيا فقد اعتبروه المصدر الوحيد الذي تستمد منه التصورات في هذا الميدان، أو الحَكَم الذي يوزن بمقاييسه ما جاء به الوحي ليقبل، أو يرد حسب هذا المعيار تمثل الأول في مثل فلسفة اليونان، وتمثل الثاني في مثل المعتزلة، وقد قام العقل بجهده الذي ندبه له أصحابه، خلال مسيرةٍ طويلةٍ فما هي النتيجة التي انتهى إليها؟.

*انفراد العقل بالمصدرية في ميدان العقيدة:

من أجل معرفة نتائج هذا الانفراد للعقل في ميدان العقيدة سأتناول مسألتين:

١ـ طبيعة العقل البشري وميدان العقيدة.

٢ـ التاريخ الفلسفي لجهود العقل في هذا المجال.

---

(١) فلسفة الدين والتربية عند كانت (١٨).

فأما ما يتعلق بطبيعة العقل؛ فإنه لا يماري أحد بأن الفلسفة الميتافيزيقية والعلوم العقدية، علوم نظرية، تكونت من جهد فكري بذله العقل، منطلقاً من علومه الضرورية، فالمعرفة العقلية تقوم على:

أ ـ العلوم الضرورية.

ب ـ المنهج الفكري الذي سلكه العقل في الوصول إليها.

فالعلوم الضرورية: تقوم على الأوليات العقلية التي إليها المنتهى، وهي التي تتمثل بالفطرة في الإنسان، وهي قابلة للتأثر، فإن للبيئة والتربية أثراً كبيراً عليها بإضعافها وإخفات نورها حتى إنها لتكاد تعمى – والعياذ بالله –، وقد سبق حديث رسول الله ﷺ في الفطرة، وما يفعله الأبوان حينما ينحرفان بابنهما عن مقتضى فطرته.

وقد أكدت الدراسات الاجتماعية هذه الحقيقة، يقول **الأميني** بعد عرض نتائج بعض هذه الدراسات: (وخلاصة القول: إن الفطرة لا يمكن أن تبقى مصونة من الزيف، والغش بعد وقوعها تحت تأثير الوراثة، والبيئة، كما لا يمكن أن يبقى صوتها جميلاً مؤثراً.... بعد وقوعها تحت التأثيرات الجديدة)[1].

وإذا حدث هذا للفطرة الأصل، فما ظنك بعد ذلك بالعلوم الضرورية القائمة عليها؟، وإذا كان هذا تأثير تربية الأبوين أو ما يتلقفه الناشئ من المجتمع – وهو تأثير مهما كان بعيداً عن الحق لا يعتمد على غير العاطفة،

---

(١) عصر الإلحاد (٧٤).

والتلقين، والتقليد ـ غالباً ـ، فهو بهذا سطحي ساذج، فما بالك بتأثير الفلسفة وبحوثها العقلية التأملية، المنحرفة، والتي يكون تأثيرها الباطل أرسخ من سابقه.

إن عظيم الفرق يتبين لك إذا تأملت في سهولة زوال الغشاوة عن فطر المنحرفين، حينما يناجي صوت الحق قلوبهم، فيضمحل الباطل من نفوسهم خلافا لأرباب الفلسفة العقلية المنحرفة، فإنهم لا يستطيعون التخلص من غبش الآراء المتصارعة في عقولهم، وإزالة الأوهام من نفوسهم بسهولة، وقد لا يستطيعون ذلك حينما يتمكن كثيراً، كما أعلن ذلك غير واحد منهم في أخريات حياتهم في تلك ا لساعة التي ينكشف فيها عوار الباطل، وتصحوا الفطرة إذا كان ثَمَّ بقيةٌ منها، وهي التي يؤمن فيها الكافر، ويتقي الفاجر، ساعة مواجهة الموت.

بل، إن الأمر أخطر من ذلك، حينما تترسخ بعض القضايا العقلية فتصبح أشبه بالبدهية لدى الفيلسوف - في حضورها في الذهن -، ومن ثم تختلط الأحكام الضرورية المطمورة بالأحكام المكتسبة، فَتُهْدَر الأولى، ويُحْتَكم إلى الثانية وتجعل ضرورية وبدهية، ولهذا قال **كولبة**: (إن من الصعب أن نضع حداً فاصلاً بين الأحكام الأولية التي يقول بها العقل بفطرته، والأحكام المكتسبة من التجربة)[1].

وهذا ما وقع فعلا في البحوث الميتافيزيقية، والكلامية، فقد وصل

---

(١) المدخل إلى الفلسفة (٢٧٤).

الأمر بالفِرَقِ الكلامية أن وصلت إلى نتائجَ متناقضةٍ، كفّر بسببها بعضها بعضا وكلٌّ يدعى أن قضاياه ضرورية، أو أنها ناتجٌ مباشرٌ لضرورة العقل، ومعلوم أن الضروريات لا يمكن أن تتناقض، أو تختلف عليها العقول، وما ذاك إلا للغبش الذي أثر على العقل، فاختلطت فيه الضروريات بالنظريات.

يقول ابن تيمية: (وقد تأملت في ذلك عامة ما تنازع فيه الناس ـ وكل يزعم أن قوله معلوم بضرورة العقل ـ فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة يعلم بالعقل بطلانها، بل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، تأملت هذا في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوّات وغير ذلك ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط)(1).

والمقصود: أن مبادئ العقل الفطرية – التي يرتكز عليها العقليون في إثبات صدق مباحثهم وإن كانت مطلقة الصدق في ذاتها بحكم إيجاد اللّه لها في العقل البشري ومخالفتها للفروض التجريبية التي يزعم الحسيون أنها منها، إلا أنها قد تفقد في العقل بعض نصاعتها أو قد تلتبس بغيرها مما يفيده العقل، ويتركز فيه بفعل المؤثرات الذاتية، أو الخارجية، وذلك حينما يخرج هذا العقل بسبب تلك المؤثرات عن صفاء فطرته التي يميز فيها الأشياء كما هي فيكون هنا كبصر الجندي في دوامة معركة ليلية، يُضْعِف مثارُ النقع رؤيته للنجوم من جانب، وتختلط لديه هذه النجوم بأنوارِ الطائرات والأقمار الصناعية من جانب آخر؛ فهل يبقى ثمة ثقةٌ في هذا

---

(1) درء التعارض (١/١٤٧).

الجندي؛ في تحديد جهة السير، الذي يتوقف على معرفة النجوم الثوابت، وتحديد أماكنها.

أما منهج العقل ـ المرتكز الثاني للبحث في هذا الميدان ـ فقد أشير ـ قبلا ـ إلى ضرورة علم واضعه بطبيعة العقل ذاته، والمؤثرات المحيطة به، وحدود قدراته في ميادين المعرفة مما لا يتوفر في بشر، وإنما هو من خصوصيات الله ـ سبحانه ـ.

ولذلك كان النقص سِمةَ المناهج التي اصطنعها العقل في هذا المجال، فقد وُجهت إليها طعونٌ كثيرة في الصميم، سواء ممن اختبروها ذاتياً، أو ممن مارسوها تطبيقيا.

من أبرز هذه الطرق التي أنتجها العقل القياس البرهاني وهو قياس منطقي، مرتبط بفلسفة **أرسطو** الميتافيزيقية، فهو معتمد على الحد، والحد مركب من الجنس والفصل[1]، فلابد للقائل به من الاعتراف بفلسفة أرسطو في الوجود وإلا كان قائما على غير أساس، كما انتُقِد بأن الاستدلال فيه ينطلق من المقدمة الكلية، والكلي لا يدل إلا على كلي مشترك لا على معين ـ وقضايا العقيدة في الإسلام معينة ـ.

يقول ابن تيمية: (إن القياس لا يدل إلا على علم كلي، لأنه لابد فيه

---

(١) الحد: هو القول الدال على ماهية الشيء، مركباً من الجنس والفصل القريبين، والجنس:اسم دال على كثيرين مختلفين بالأنواع. والفصل: كلي مجمل على الشيء في جواب أي شيء هو؟، في جوهره؛ فحد الإنسان – عند المناطقة –: الحيوان الناطق، والحيوانية: جنس، والنطق فصل. انظر: التعريفات (٨٣، ٧٨، ١٦٧).

من مقدمة كلية، والكلي لا يدل إلا على القدر المشترك، وهو الكلي، فجميع الحقائق المعينة لا يدل عليها القياس بأعيانها وإنما يعلم به - إنْ عُلِم - صفة مشتركة بينها وبين غيرها، فلا يعلم به شيء من خواص الربوبية ألبتة، ولا شيء من خواص ملك من الملائكة، ولا نبي من الأنبياء...)[1].

ومن مناهج العقل قياس الغائب على الشاهد الذي يقوم على إثبات علة مشتركة بينهما، وهو يتضمن تسوية الله بخلقه، ولهذا عدل الأشاعرة عن الأخذ به، رغم أن أوائلهم لجأوا إليه في بعض المواضع[2].

يقول ابن تيمية - عن القياسين السابقين في المجال العقدي: (إن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي، تستوي فيه أفراده، فإن الله ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمَثَّل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها، ولهذا لما سلك طوائفُ من المتكلمة والمتفلسفة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهي الحيرةُ، والاضطرابُ لما يرونه من فساد أدلتهم وتكافئها)[3].

وهذا ما جعل المنصفين من أرباب علم الكلام يعلنون إفلاس العقل وعجز هذه المناهج عن الإيصال إلى اليقين، فاختار بعضهم التوقف،

---

(١) مجموع الفتاوى (٩/٢٦٠).

(٢) انظر: الأسس المنهجية (٢٤٠).

(٣) درء التعارض (١/٢٩).

والتمس آخرون ذلك من طريق اخر، وهذا الرازي ـ أحد الأعلام ـ يرى أن العقل ومنهجه لا يمكن أن يبلغ الغاية التي يرومونها، ويسوق على ذلك أدلة كثيرة، قال في ذلك: (الحجة الرابعة: أن الإنتقال من المعلوم إلى المجهول لا يُعقلُ إلا بأحد ثلاثة وجوهٍ:

ـ الاستدلال بالعلة على المعلول.

ـ الاستدلال بالمساوي على المساوي.

ـ الاستدلال بالمعلول على العلة.

ولا يجوز الاستدلال على اللّه بأحد الوجهين الأولين، ويمكن بالوجه الثالث إلا أن الوسائط ما بين العلة والمعلول بحسب درجات الموجودات المجردة المقدسة كثيرة خفية، فلا جَرمَ بقيت أكثر النفوس البشرية في درجة من درجات هذه المتوسطات؛ بل نقول أكثر الخلق بقوا في حضيض عوالم المحسوسات، والشاذ القليل منهم خلص من عالم الحس، فيترقى من عالم المحسوسات، إلى عالم الخيالات، والقليل من أصحاب الخيالات، انتقل إلى عالم المعقولات)[1].

وكما انتقد المتقدمون مناهج العقل التي اصطنعها الإنسان لنفسه واستخدمها في هذا الميدان، كذلك فقد تعقب المتأخرون هذه المناهج، وقد استكملت صورها و مادتها، فانتهوا إلى النهايات التي وصل إليها السابقون (من أن المنهج العقلي – الكلامي – لم يستطع أن يقدم حلولاً

---

(١) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية (٢٣٣)، . وقد نقله عن مخطوطة المطالب العالية – للرازي (١٠).

جذرية لكثير من المسائل التي تعرض لها في الجانب الإلهي، إذْ أن الأقيسة كقياس الغائب على الشاهد بجوامعه ومسالك إثبات العلة فيه، والقياس الأرسطي، قد قضى عليها بالفشل كطرق إلى المطالب الإلهية، وبذلك تقف المناهج التي أبدعها العقل الإنساني تعلن عن فشله في الوصول إلى اليقين في المطالب الإلهية)[1].

وقد جاءت النهاية التي وصل إليها العقل بعد خوضه في هذا الميدان برهانا تطبيقياً على فشل بحث العقل – مستقلاً –، في هذا الميدان مهما اصطنع لنفسه من مناهج بشرية، فقد انتهوا إلى الاضطراب والحيرة بين الآراء والمذاهب، وزوغان العقل أمام تلك الأدلة التجريدية حتى عمي – والعياذ بالله –، بعضهم عن الحق، وبقوا في هذه الدائرة المضطربة.

يذكر **ابن قتيبة**[2] في: تأويل مختلف الحديث أنه حضر طرفاً من المجادلات التي كانت تدور بين المتكلمين مع اثنين منهم وقال لهما الخصم: قد ألزمتكما الحجة، فلم لا تنتقلان عما تعتقدان إلى ما ألزمتكما الحجة؟ فقال أحدهما: لو فعلنا ذلك لانتقلنا في كل يوم مرات، قال ابن قتيبة: وكفى بذلك حيرة[3].

---

(١) الأسس المنهجية (٢٨٠)، والنص من رسالة دكتوراه لعماد خفاجي سالم، بعنوان: (مناهج التفكير في ا لعقيدة الإسلامية بين النصيين والعقليين)، مطبوعة على الاستنسل – في الأزهر.

(٢) عبد الله بن مسلم الدينوري، من أئمة الأدب، صنف في كثير من فنون العلم خاصة الشرعية، توفي عام (٢٧٦ هـ). انظر: وفيات الأعيان (٤٢/٣)، الأعلام (١٣٧/٤).

(٣) انظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة – تأويل مختلف الحديث (٦٥).

وقد تراجع كثيرٌ من الأعلام عن هذا الطريق في أخريات حياتهم على وَجَلٍ شديدٍ من أنْ تكون عقولهم وقلوبهم قد انسلخت عن الاعتقاد الحق بسبب ما أصابها من تيه في أودية المسالك العقلية في هذه الميادين العميقة(١).

وكان سقراط أحكم أهل اليونان – كما تعترف الفلسفة بذلك – أول من أوضح هذه الحقيقة حينما قال في أخريات حياته: (لا أعرف سوى شيء واحد وهو: أنني لا أعرف شيئاً)(٢). وأعادها بعده مَنْ كان أحرى أن لا يصل إليها، لأنه عرف الحق أولا في الكتاب والسنة، ولكنه لم يقنع بهذا الطريق فسلك سبيل المنهج العقلي البشري إليها، فضاع في أودية التيه، وأضاع ما كان معه من حق، وقال تعبيرا عن نفسه وحكاية عن كثير من أمثاله: (أموت وما عرفت شيئاً ـــ وقال مثله آخرُ عند موته ـــ: والله ما أدري ما أعتقد)(٣).

وهذا هو ما انتهت إليه الفلسفة العقلية رغم غرورها بالعقل وقدراته فمع ذلك الشعور الفطري الذي يحدو الإنسان إلى التعلق بالعالم الغيبي إلا أن العقل (سيظل صاغراً متسولا أمام ساحة تلك القوة الخفية الكبرى لا

---

(١) كالرازي والآمدي والشهرستاني والغزالي وغيرهم.
انظر: شرح العقيدة الطحاوية (٢٢٧)،.
(٢) قصة الفلسفة (١١).
(٣) القائلان هما: الخونجي، وشمس الدين الخسروشاهي على الترتيب في شرح العقيدة الطحاوية (٢٢٨).

يستطيع أن يطأ حمأها عاجزاً إلا عن تصور[1] ما فيها)[2].

ولهذا عاد كثير من عمالقة الاتجاه العقلي إلى الاعتراف بأن المصدر الرئيس لمعرفة ما وراء الطبيعة هو: الوحي المنزل من عند الله، وأن ليس باستطاعة العقل البشري أن يستقل بهذا الميدان، وحسبه أن يكون تابعاً للوحي الإلهي[3].

* العقل في مجال العقيدة في الإسلام:ـ

لئن أفلس العقل من أن يستقل بمصدرية الأمور العقدية، أو أن يكون الحَكَم المطلق عليها، فإن ذلك لا يعني إبعاده عن حماها، إن له مهمةً جليلةً في هذا المقام، تنبئ عن جليل الشرف الذي وهبه الله إياه، ونستطيع أن نعرف هذه المهمة من خلال المنهجية التالية:

١ـ اعتماد الإسلام على الفطرة:

كل إنسان يأتي إلى هذه الحياة، يكون مفطوراً على الإسلام ووجود هذه الجبلة في الإنسان مما يجده كل واحد في نفسه، ولا مراء أنه قد يخفت نورها إنْ قليلاً، أوكثيراً لدى بعض الناس، بفعل المؤثرات

---

(١) أي: تخيله في حدود قدرة العقل التخيلية في تركيب أجزاء من عالم الشهادة وتشكيل صور جديدة منها.

(٢) مبادئ الفلسفة (٢٥).

وانظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٢٤٦).

(٣) وبهذا في سيرنا مع العقل تَبَيَّن أنه ليس مصدراً للمعرفة العقدية، وأن مصدرها الوحي، وقد سبق بيان مصدريته لها في الباب الأول، وبقي هنا بيان ما للعقل من مهمة في هذا الميدان بعد المصدرية.

الخارجية، لكنه يبقى لها بصيص مهما ضعف، وسرعان ما يتلألأ نورها حين تهز هذا الإنسانَ أزمةٌ من أزمات الحياة الحادة وتنقطع آماله بالقوى الأرضية، فينكشف غطاؤها فجأة.

ولقد بلغ من حيوية هذه الفطرة أن حاول مجموعةٌ من الناس إقامةَ دينٍ جديد ينبثق منها، ويعتمد في الإلزام على وحيها الباطني، وسموه الدين الطبيعي، ومن أشهر رجاله: **هربارت يوهان** (١٨٤١م)، الذي يقول عن هذه الفطرة: (توجد فينا ملكات وعواطف لا تجد مجالا للتجربة وفق إرادتها، وكذلك لا تسكن هذه العواطف بهذه التجربة المحدودة، وعلى هذا لا تحصل لنا الطمأنينة الكاملة إلا بوجود أزلي غير محدود والملجأ الوحيد لهذه العواطف هو الله ولذا توجد في جميع من سَلِمَتْ فطرته هذه الملكة الدينية)[١].

وقد عرفها معجم (Lexxican) بأنها: (دستور طبيعي للطفل يولد عليه وهو في بطن أمه من الناحية الروحية –، ويرى **جان جاك روسو**[٢] أن الإنسان يولد صالح الفطرة وبه قال **هنريخ بستالوزي**[٣])[٤].

وها هو رينيه دوبو – العالم الأمريكي – يقول في كتاب أخرجه قبل سنوات قليلة عن نفسه وأبناء جيله: (إن القبول الواسع لمواقف لا دينية في

---

(١) عصر الإلحاد (٦٦، ٦٩).

(٢) فيلسوف فرنسي كتب في التربية والأدب والسياسة وكان لها أثر في الفكر الأوربي. توفي عام (١٧٧٨م). انظر: دائرة المعارف الحديثة (٢/٩٢٢).

(٣) يوهان هنريخ بستالوزي، عالم سويسري من رواد التربية، له أثر في التعليم الإبتدائي، في أوربا، ت (١٨٢٧م)، انظر: دائرة المعارف الحديثة (١/٣٣٠).

(٤) عصر الإلحاد (٦٦، ٦٩).

المجتمعات الغربية المعاصرة وضع إنسانها الملحد في موقف صعب فرغما عن تطرفه الشديد في اندفاعه لإزالة القداسة عن كل شيء لم يستطع أن يحرر نفسه تماماً من الماضي، فطبيعته الدينية القديمة باقية في أعماق ذاته مستعدة لأن تنشط لأنه ملاحق دائماً بنفس الحقائق التي يحاول إنكارها)(١).

هذه الفطرة الأصيلة في الإنسان هي محطة الاستقبال التي يتجه إليها الإسلام.

وقد قضى خالق هذه الفطرة الذي بعث محمداً ﷺ بالإسلام بالتطابق التام بينهما – الإسلام والفطرة ، ويتمثل هذا التطابق في دائرتي: الإلجاء والإمكان:–

* فأما الإلجاء: فالمقصود به: ما تضطر الفطرة صاحبها إلى الاعتقاد به والحكم بوجوده، أو استحالته، بصفتها الفطرية المجردة، ولو لم ينزل عليها بهذا المضطر إليه وحي يدلها عليه، وهذا الاضطرار خاضع لما ذكرت من المؤثرات على الفطرة، فقد يكون أحياناً قوياً، وأحياناً ضعيفاً، كما أنه يتفاوت من الجانب الموضوعي؛ بحيث أن الاضطرار إلى بعض المسائل أعظم من الاضطرار إلى بعضها الآخر، وهذه المسائل تشمل بعض الأصول الكبرى في العقيدة كوجود الله ووحدانيته، وبعض صفاته ـ كالعلم والحياة والقدرة ـ.

فإذا ما أخذنا أول هذه المسائل – وهي مسألة وجود الله – وجدنا أن فطرة الإنسان منطوية على الاعتراف بهذه الحقيقة، وأنها تتصادم مع أي

(١) رينيه دوبو – إنسانية الإنسان (١٦).

تفسيرٍ يخالف ذلك، وتعيش معه في صراعٍ، لهذا كان جحد هذه الحقيقة شيئا غريبا على مدار التاريخ الإنساني. يقول سبحانه: ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾(1).

ولا جدال أنه قد راغ ويروغ عن الاعتراف بوجود اللّه ووحدانيته خلق كثير، ولكن هذا الروغان لا يعني انمحاءَها من عقله، ونفسه، وإنما ضمورها في داخله بفعل الهوى والمؤثرات الخارجية، ولهذا تجدها – كما سبق – تنبعث فجأة لدى أعتى الملاحدة حينما تضمحل هذه المؤثرات.

ولعل النهاية التي انتهى إليها **جان بول سارتر**(2) الوجوديّ ومن قبله هنري برجسون، برجوعهما إلى الإيمان(3) ، ساعة مواجهة الموت من الأمور المؤكدة لهذا الأمر.

يقول يوسف كرم:ـ تعليقاً على موقف برجسون الأخير برجوعه إلى الدين وتمنيه أن يصلى عليه قسيس، بعد موقفه الفلسفي الذي ينطوي على إنكار اللّه أو جعله الحركة المحضة التي هي قوام هذا الكون:ـ: (كيف اجتمعت في عقله عقائد المسيحية وفلسفة الصيرورة...، لا ندري، ولكن الذي ندريه هو أن الفلسفة شيء لا يذكر، بالقياس إلى هذا التوجه إلى اللّه

---

(1) آية (10) من سورة إبراهيم.

(2) أديب فرنسي، أبرز الفلسفة الوجودية الملحدة، في رواياته وكتبه، ومجلته (العصور الحديثة)، توفي قريبا. انظر: دائرة المعارف الحديثة (2/976).

(3) الإيمان بعمومه أو بصورته الماثلة أمامه – مهما بعدت عن الحق – كالنصرانية، واليهودية – لأنها تمثل إيمانا أمام الإلحاد الذي يعيشونه.

في الوقت الرهيب، الذي يسبق الخروج من هذا العالم)[1].

هذا هو الجانب الإلجائي في الفطرة الذي يسوقها إلى البحث عن الحق والاطمئنان به، وبما أن الوحي قد جاء بالحق المنشود هنا، فإن الفطرة من ثم تلجِئ صاحبها إلى الاتساق مع حقائق الوحي، حتى وإنْ كان عن هذا غافلاً.

أما الجانب الآخر من عمل الفطرة فهو: دائرة الإمكان، أي: تجويز الفطرة ما جاء به الوحي من قضايا عَقَدية، وهذه غير الأولى، فإن الفطرة لا تلجِئ إلى القول بهذه القضايا من ذاتها ولا يضطر العقل إليها صاحبه، كالمسائل السالفة، إذْ لو لم يأت بها الوحي لبقيت بعيدة عن تصور النفس مهما صفت وزكت فطرتها، وهذا في مثل السمعيات من أمور القبر ومنكر ونكير والآخرة، من ميزان، وصراطٍ، وصحفٍ، ونحوها، وفيها قال الغزالي: (إنَّ كل ما ورد به السمع، ولم يقض العقل باستحالته يجب تصديقه، والقضاء بنبوته)[2].

وقال ابن تيمية: (نحن نعلم أن الرسلَ لا يخبرون بمُحَالات العقول، بل بما تعجز عن معرفته)[3].

ولا ينبغي أن ننسى ما تقدم ذكره من أن الفطرة مهما كان صفاؤها لا تعدو أن تكون مدخلاً إنسانياً للإسلام وقاعدة يقيم عليها أحكامه، ومن

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة (٤٥٠).

(٢) انظر: أبا حامد الغزالي – الإقتصاد في الاعتقاد (١٧٨).

(٣) درء التعارض (١/١٤٧).

ثم: فلا يمكن أن تنفرد بإقامة الدين أو جزء منه حتى في جانبها الإلجائي، ولا يترتب عليها أحكام شرعية بمعزل عن الإسلام المنَّزل على محمد ﷺ ومن هنا أجمعت الأمة – كما يقول الشوكاني – على أن الإسلام إسلامُ الشرع، لا إسلام الفطرة[1].

* **الأدلة العقلية:**

تقرر أن الفطرة تمثل المدخل الذي يلج منه الإسلام إلى الإنسان عن طريق ما يتلقاه من الوحي الإلهي، كما تقرر أن هذا المدخل قد يضيق أو ينسدّ بسبب مؤثرات ما، وهنا لابد من إزاحة هذا الركام حتى ينتصب ميزان الفطرة من جديد، وتقوم الحجة على الإنسان بالإسلام.

وإزاحة هذا الركام وإيقاظ الفطرة يتجلى فيما ذكره الوحي من أدلة عقلية تتوجه إلى هذه الفطرة مباشرة، لتوقظها، وهذه الأدلة تشكل المنهج الذي وضعه الوحي لحركة العقل حتى يحقق الإيمان بأصول العقيدة الإسلامية.

فالوحي في الإسلام ليس كما ظنه كثير من أهل الفلسفة مجرد نصوص إخبارية عن مسائل العقيدة يطلب التسليم بها بانسياق عاطفي، دون قناعة عقلية، وقد بين ابن تيمية أن هؤلاء (قد ضلوا ضلالا مبينا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان من أن اللَّه سبحانه وتعالى بيّن من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره،

(١) انظر: فتح القدير (٤/٢٢٤).

ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه)[1].

ولم يغفل علماء الأمة عن هذا الطريق، فاستخرجوا هذا المنهج من القرآن، وأرشدوا إلى خصائصه، ومن هؤلاء: ابن تيمية، - رحمه اللَّه -، فقد عزَّ عليه انصياع علماء الكلام إلى المنطق اليوناني في دراسة العقيدة وَجَعْلها مدينة لهذا المنطق في ثبوتها وفهمها.

من هنا كتب ناقداً المنطق اليوناني، مشيراً إلى الفساد الذي طوي عليه بعض أصوله، مما يؤدي إلى الفساد في النتائج الموضوعية التي يأتي بها، كما أرشد إلى المنهج السليم الذي جاء به القرآن الكريم وفعل هذا غيرُه من العلماء كلٌّ على ضوء اجتهاده: كالغزالي، وابن رشد، وغيرهم[2].

وتتمثل أدلة المنهج القرآني - لدى ابن تيمية - فيما يأتي:

١ـ دليل الآية:

والآية: هي العلامة، وهي الدليل الذي يستلزم عين المدلول، بحيث لا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، وهنا تفترق الآية عن القياس المنطقي الأرسطي، إذْ نفسُ العلم بدليل الآية يوجب العلم بعين

---

(١) درء التعارض (١/٢٨).

(٢) الغزالي في القسطاس المستقيم، وابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وقد انجرَّ بعضُ مَنْ كتب في هذا إلى ذلك المنطق، وجرَّ أدلة القرآن لتوافق، أو تتطابق مع أقيسته، وتجري على سَنَنِها وقد كتب عن المنهج العقلي في القرآن من المحدثين: د/ زاهر الألمعي، في: مناهج الجدل في القرآن.
والصادق عرجون في : القرآن هدايته وإعجازه (ص: ٤٠) وما بعدها وآخرون.

المدلول؛ فالشمس مثلا آية النهار[1]، فمتى علم بطلوعها أوجب العلم بوجود النهار، ويتشكل الاستلزام بين الدليل والمدلول على أوضاع، فقد يُستَدل بثبوت على ثبوت، وبثبوت على نفي الضد، وبنفي النقيض على الثبوت، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم[2].

ومن صور الاستدلال هذا: ما سماه ابن رشد بـ (دلالتي الاختراع، والعناية)، ويتمثل الأول في الاستدلال بهذا الكون وما فيه من عوالم من جهة خلقه بعد أن لم يكن، وإيجاده، فإنه دليلٌ على الخالق الحكيم، ويتمثل الثاني في الاستدلال بالتنظيم المُحْكَم لهذا الكون، واطراد نواميسه دون اختلال، وموافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان على الفاعل الحكيم[3].

ومن صوره أيضا: المعجزة، فهي آية على صدق الرسول والعلم بها يستلزم العلم بصدق الرسول، ولذلك سماها المولى ـ سبحانه ـ برهاناً في قوله: ﴿ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ ﴾[4].

ومن صوره أيضا: ما جاء في قوله سبحانه: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّه لَفَسَدَتَا ﴾[5] . وهو إثبات المطلوب بإبطال النقيض، فقد أثبت وحدانية اللَّه بإبطال نقيضها وهو التعدد، ويسميه العلماء: دليل التمانع،

---

(١) كما قال سبحانه: ﴿ وَجَعَلْنَا اللَيْلَ وَالنَهارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلنَا آيَةَ النَهْارِ مُبْصِرَةً ﴾. آية (١٣) من سورة الإسراء.

(٢) انظر: صون المنطق والكلام (٢٥٢)، والرد على المنطقيين (١١٦).

(٣) انظر: أبا الوليد ابن رشد – الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (٦١).

(٤) آية (٣٢) من سورة القصص.

(٥) آية (٢٢) من سورة الأنبياء.

أي: امتنعت الوثنية لامتناع الفساد، فكانت الوحدانية[1].

٢ـ قياس الأولى:

ذكر ابن تيمية أن السلف كانوا يسلكونه اتباعا للقرآن، وهو ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه ويُستَخدم في مسألتين: في الصفات، وإثبات المعاد.

فمقتضاه في الأولى: أن يُعْلَم أن كل كمال ثبت للممكن لا نقص فيه بوجه من الوجوه – وهو ما كان كمالاً للموجود غير مستلزم للعدم – فاللَّه أولى به، وذلك: أن هذا الكمال المتضمن نفي النقص الذي ثبت للإنسان؛ فإنما استفاده من خالقه، ومن ثَمَّ فهو – سبحانه – أحق به، والعكس كذلك؛ فكل نقص أو عيب وجب نفيه عن شيء من المخلوقات فإن نفيه عن الخالق أولى.

وقد جاء هذا في سورة النحل في نقض ما ادعاه بعض المشركين من أن الملائكة بنات اللَّه، مع أنهم كانوا يكرهون البنات ويعتبرونها نقصاً، فكان الأولى بهم أن يروا أن اللَّه أولى بالتنزه عنها منهم، قال سبحانه: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ إلى أن يقول جلَّ وعلا: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ * وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ

(١) انظر: مناهج الجدل في القرآن الكريم (٧٢).

أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى لاَ جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ ﴾[1].

أما في الثانية:ـ إثبات المعادـ: فقد ذكر الوحي عليها أمثلة كثيرة منها:

ـ قياس الإعادة للخلق على ابتداء خلق الناس، والمقيس عليه هنا أصعب من المقيس المطلوب إثباته، فإذا كان قادراً على ابتداء شيء، فهو بالأولى قادر على إعادته وفي هذا قال سبحانه: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[2].

ـ وقياسها على خلق السموات والأرض التي هي أعظم من خلق الإنسان كما في قوله: ﴿ لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾[3].

ولعل قائلا يقول: وهل ثمةَ فرقٌ بين ما ذكره القرآن من طرق الاستدلال – التي سبق ذكرها –، وما وضعه المناطقة قبل ذلك من صور الاستدلال؟.

وأقول: لا شك أن ما جاء به القرآن من طرق الاستدلال على قضايا العقيدة جاء مناسبا للفطرة الإنسانية الأصيلة، بصفتها مدخل هذه العقيدة، وتحقيقا لقوله سبحانه: ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾[4]. ولا شك

---

(١) الآيات: (٥٧ – ٦٢) من سورة النحل. (٢) آية (٢٧) من سورة الروم.

(٣) آية (٥٧) من سورة غافر. وانظر: درء التعارض (١/ ٣٠)، والرد على المنطقيين (١٥٠).

(٤) آية (٢٨٦) من سورة البقرة.

من جانبٍ آخـرَ: أن ما وضعه أرسطو والمناطـقة من بعده من أدلة منـطقية كان نتيجة استقراءٍ لما في الفطرة البشرية، حيث صيغ في مواد كلامية بعد أن كانت الفطرة تحسه وتتعامل مع الأشياء على أساسه، لكن هذا الاستقراء جهد بشري ليس معصوما ومن هنا: كان ورود الخطأ فيه.

ولذا كان التطوير والتعديل للمنطق عملاً طبيعيا؛ وعليه، فقد يتفقان في أشياء فتكون حقا بشهادة القرآن، وقد يختلفان، فما جاء القرآن بنقيضه فلا شك ببطلانه، هذا فضلاً عن وجود خصائص تمثل فروقا بين المنهجين من أبرزها:

١ـ أن أدلة الوحي فطرية مباشرة خلافاً لأدلة المنطق التي تقوم على الأقيسة ذات المقدمات الطويلة، من جانب، والتجريدية من جانب آخر؛ إذْ تعتمد الأدلة القرآنية على الأعيان المشخصة في عملية الاستدلال دون اللجوء إلى المعاني التجريدية، فعلى الإلـهية: استدل القرآن بخلق السموات والأرض وما بينهما، وبما فيهما من عناية وتدبير واقعي يشهده كل مخلوق.

٢ـ أن القوة الإقناعية في أدلة القرآن أقوى وأعظم منها في أدلة المناطقة من حيث إلجاؤها المباشر إلى الفطرة الإنسانية وإلى العالم المشاهد مما لا يبقى معه مجال أمام المسوق لأجله الدليل إلا التسليم، والإذعان، أو الإنقطاع والإنسحاب، انظر شاهد هذا في قصة إبراهيم، مع نمرود[1]،

---

(١) ابن كنعان، من جبابرة الأرض، ومدعي الألوهية، ذُكِرَتْ قصته مع إبراهيم – عليه السلام – في القران، وورد اسمه في سفر التكوين. انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١٨٤٧).

حينما قال له وكان يدعي لنفسه الإلهية: ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ﴾[1]، أترى أن هذه النتيجة تتم بهذا الوضوح، والحسم في تلك الطرق الفكرية الطويلة والعويصة أحياناً، ولقد شهد بهذا أرباب الكلام أنفسهم، فاعترفوا بأن تلك الأقيسة بصورها المنطقية لا تؤدي إلى الحق المنشود وأن طريقة الوحي هي الطريق الحق.

قال أبوعبد اللَّه الرازي: (لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تَشفي عليلاً ولا تُروي غليلاً ورأيت أقربَ الطرق طريقة القرآن)[2].

ولقد بين العليم الخبير الذي خلق الفطرة البشرية وأنزل عليها الوحي، وخاطبها بأدلته، أن الفطرة لا محيص لها أمام تلك الأدلة إلا الإقرار، ومعرفة الحق، وأن الجحود الذي تتسم به بعض مواقف الكافرين أمام هذا الحق لا يعدو أن يكون عناداً، أو مكابرة، لا جهلاً، قال تبارك عن موقف فرعون، وقومه من رسالة موسى – عليه السلام –، وبعد أن عَرَض عليهم آيات نبوته فأنكروا: ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً ﴾[3].

٣ـ أن المنطق الأرسطي قد حصر الأدلة التي تؤدي إلى العلم في القياس البرهاني، وهذا ـ في الأغلب ـ عامٌّ لكل صاحب منهج ينكر ما

(١) آية (٢٥٨) من سورة البقرة.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (٢٢٧).

(٣) آية (١٤) من سورة النمل

عداه، أو على الأقل يقلل من قيمة المعرفـة الناتجة عنه، خلافا للمنهج القرآني الذي أرشد إلى كثير من الطرق ا لمؤدية إلى الحـق، التي قد يتناسب بعضها مع بـعض النـاس وبعضـهـا الآخر مـع آخريـن، وهذا من سـعة رحـمـة اللَّه بعباده.

وهذا الفارق قـائم على الاختـلاف بين الوحي والفلسـفة في هدفيـهما فالوحي: جاء هداية للناس أجمعين، على ما بهم من تفاوت في القدرات، والظروف مما يقتضـي تنويع المسالك التي يصلون منهـا إلى الحق، أما غاية الفلسفة: فهي المعـرفة فقط، بل المعرفة التجريدية التي يتـلذذ بها الفيلسوف بغـض النظـر عن الآخـرين، ومن هـنا كـان انعزال الـفلاسـفـة، والفلـسفـة التجريدية عن الناس والحياة[1]، ولعل هذا يمثل فـارقاً آخـرَ – مسـتـقـلا عن السابق –، وإن اتفق معه في إرتكازه على الهدف.

٤ـ وهو أن غاية الوحي الإيمان والعمل بالاستجابة للحق الذي يعتقده الإنسان، استجابة فعلية يتحرك بها في واقع الحياة، أما غاية الفلسفة فهي: المعرفـة المجردة، ومن ثم: كان اخـتلاف المنهج، فـجاء منهج المنطـق فكرياً جافاً، وصوراً جامدة، بينما جاء منهج الـوحي جامعا في أدلته بين الحقيقة البرهـانية الصـارمة، والمتعـة الوجدانيـة الحية، التـي تبعث الإرادة، فـالدليل القرآني يخاطب الـعقل، والقلب معا، يعطي الأول علمـا، والثاني إيمانا في

(١) قال عنـهم أحمد أمين: (إنـهم قبعـوا في سمائهـم الفلسفـية وأخرجـوا آراءهم بعبارة جـافة غامضة فكانت وَقْفاً عليهم، وعلى من تتلمذ لهم، فـكأنهم ألَّفوها، واشترطوا في فهمها أن يكونوا معها ليشرحوها).
ضحى الإسلام (٣/٢٠٥).

أسلوب واحدٍ معجزٍ[1].

* ٣ – التلقي من الوحي:ـ

ميزة الفطرة في الإنسان: ذلك التوق الـذي تذكيه في الإنسان للبحث عن الحق الذي تـقوم عليه حـياته، وتلجئه إلى خالـقه العظيم لـيستمـد منه الهداية ويعرف الحقيقة، وخلا هذا؛ فقد سلف بيان عجز العقل عن أن يقيم عقـيدة وتصوراً وافيـاً، حقاً، عن الوجـود، وقد أثبت التـاريخ حقيـقة هذا الأمر، لهذا اقتضت رحمة اللّه بعباده أن لا يكلهم إلي هذه العقول الكليلة، فأنزل عـليهم وحـيه بأمور الـعقيـدة والتصور الـتي يحتـاجها الإنسـان في حياته ديناً ودنـياَ. يقول سبحانه مبـينا مصدرية العقيدة وممتـناً على عباده بذلـك:﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوْحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيْمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوْراً نَهْدِيْ بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾[2].

فالفكر البشـري حتى الرسول ﷺ لم يشارك في إنشائـها أو وضعها، ومن هنا كان دور العـقل هو: تلقي هذه العقيـدة وتفهمها، وقـيادة الكيان الإنساني ليكيف حياته على ضوئها[3].

ودور العقل في مـجال التلقي والفهم مـهم، يتمثل في التصـديق القائم على الاقتناع العقلـي بتلك القضايا، بصفته مدخل الـعقيدة من خلال دائرة الإمكان المذكورة سلفاً، بحيث لا تتناقض قضايا الوحي مع قضايا العقل.

---

(١) انظر: (ص: ١٥١) من هذه الرسالة.

(٢) آية (٥٢) من سورة الشورى.

(٣) انظر: سيد قطب – خصائص التصور الإسلامي (٥٢).

وهذا الإجراء لعملية تفهم الوحي يجري على منهج القرآن باستخدام الفطرة العقلية التي تقبل الحق وترفض الباطل، فور العرض عليها، دون اللجوء إلى الأقيسة والاستدلالات المنطقية المعقدة.

وهذا التصديق القائم على الاقتناع العقلي يعتبر نقطةً فارقةً بين الإسلام وسائر الثقافات البشرية، التي لا يمكن أن تقوم العقائد فيها على هذا النمط لتنافرها مع فطرة الإنسان، ومن ثَمَّ كان التسليم فيها ظاهريا ـ لأسباب أخرى، ـ سوى الاقتناع، والتصديق ـ بل كلما زاد تفهمُها لتلك العقائد زادت منها نفوراً، ولها إزدراءً، وببطلانها معرفةً، وبمفارقتها لمنطق العقل الصريح وضوحاً، وهذا ما يشهد به الأحرار من أتباع تلك الثقافات، مثل ما ذكر الشاطبي ـ رحمه الله ـ: أن قبطيا معروفا بالعلم من أهل مصر سُئِل عن صحة دين النصرانية فقال: هذا القبطي: دليلي على صحتها كونها متناقضة متنافية تدفعها العقول وتنفر منها النفوس، عند أهل التأمل فيها والفحص عنها، ومع ذلك لها أتباع كثير من جميع الطبقات، فسئل وما التضاد الذي فيها؟ فقال: وهل يُدْرَك ذلك أو تُعْلَم غايته، منها قولهم بأن الثلاثة واحد، والواحد ثلاثة، والقول باتحاد اللّه القديم بالإنسان المحدَث، ... وذكر أشياء[1].

وهذا خلاف ما جاء به الوحي من عقيدة كلما تبصرت فيها الفطرة، واجتلاها العقل، والقلب ازداد إيمانا، وتصديقاً، فحمداً للّه وشكراً.

---

(١) انظر: الاعتصام (١/١٥٩).

* **حدود الإدراك العقلي في القضايا العقدية:**

بالرغم من أن المذهب العقلي يعطي المعرفة الصادرة عن العقل البشري قيمة كبيرة من حيث الصدقُ واليقينيةُ، إلا أنها لا تصل ـ على الأقل عند أكثرهم ـ إلى القول بأن هذه المعرفة تمثل علماً مطلقاً، تتطابق فيه الفكرة مع الشيء المعروف تطابقاً تاماً، وتعليلهم ذلك ليس راجعاً إلى الأشياء الخارجية، بقدر ما هو راجع إلى العقل، مصدر المعرفة، الذي عرفنا بالأشياء في حدود طبيعته، ومن ثم: فلو كانت طبيعته على غير ذلك لتغيرت معرفتنا تبعاً لذلك.

ولقد عاد المتكلمون الذين اتجهوا إلى العقل ليصلوا من خلاله إلى المعرفة الجازمة المطابقة للواقع بشكل لا يحتمل النقيض، بعد أن خلفوا الوحي لظنية دلالته ـ كما يرون ـ! معترفين بتوجه الإحتمالات إلى أدلة العقل، ومن ثم عجزها عن تحقيق العلم المطلق الذي يصبون إليه.

ومع عدم التسليم بما يراه العقليون النسبيون من التشكيك بطبيعة العقل؛ لأن الذي صنع هذه الطبيعة هو اللّه سبحانه، وقد أوجدها لحكمة معرفة الإنسان بالأشياء التي يحقق من خلالها خلافة اللّه في الأرض بعبادته، واستثمار الخيرات المسخرة له، ولا يمكن أن يكون اللّه مخادعاً بإعطائه إيانا طبيعة تزور الحقائق، تعالى اللّه عن ذلك، وهذه تؤدي في النهاية إلى النظرة الشكية في المعرفة العقلية.

لكنا نقول بالنسبية في طبيعة العقل من وجه آخر، وهو: محدودية هذه الطبيعة من حيث نوعية المعقولات، فالعقل في هذا النطاق يستطيع

معرفة كثير منها على وجه صحيح، لا زيف فيه، من حيث طبيعته، ـ هو ـ ، وفي مقابل تلك، أشياء أخرى ليس في طاقته علمها، لأنها تتجاوز حدود هذه الطاقة، كالبصر ففي إمكانه رؤية أشياء في عالمنا المادي كثيرة على وجه صحيح لا تزوير فيه، لكن طاقته تكل عن إدراك أشياء أخرى كوجه اللّٰه سبحانه، فإذا جاء يوم القيامة أمد اللّٰه المؤمنين بقوة إبصار تفوق هذه القوة، فرأوا ربهم عياناً، ولعل هذا الإمداد يتجاوز البصر إلى سائر مدارك الإنسان، ومنها العقل، فعليها يفسر الأثر المروي: «الناس نيام فإذا ماتوا أنتبهوا»[1].

كذلك، فإن العقل نسبي من جانبه الكسبي، نتيجة المؤثرات الخارجية من جهة، وحركته من جهة أخرى.

فالنسبية من هذا الجانب تتطرق إلى الذات العارفة، سواء كانت مصدراً، أو وسيلة، في مجال معرفة حقائق الوحي ـ خاصة السمعيات ـ، ومن هنا انتقد علماء السلف المتكلمين، والفلاسفة الذين سعوا جهدهم للوصول إلى علم مطلق في حقائق العقيدة، لا يقدر عليه إلا اللّٰه، فكان نصيبهم الإخفاق، وقيدوا ـ علماء السلف ـ العلم المطلوب بأنه بقدر الطاقة البشرية، وفي حدود قوى الإنسان المتاحة له، واعتبروا ما تحت هذا القيد كافياً في إيصال الإنسان إلى مستوى من اليقين، لا يتحقق في كثير من معارفه الأخرى، كما أنه كافٍ في تحقيق مطلوب الشرع من الانسان.

---

(١) المنقذ من الضلال (٨٤).

يقول الشاطبي ـ رحمه اللَّه ـ: (إن اللَّه جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري ـ تعالى ـ في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون، لو كان كيف يكون، فالشيء الواحد من جملة الأشياء، يعلمه الباري ـ تعالى ـ على التمام، والكمال، بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أحكامه، ولا في أحواله، بخلاف العبد، فإن علمه بذلك الشيء قاصر ناقص)[1].

ويقول ابن تيمية في درء التعارض: (ما أوجب اللَّه فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه اللَّه من ذلك؛ كقوله: ﴿ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّه شَدِيْدُ الْعِقَابِ وأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيْمٌ ﴾[2]، وقوله: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إله إلاَّ اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ ﴾[3]، وكذلك يجب الإيمان بما أوجب اللَّه الإيمان به، وقد تقرر في الشريعة: أن الوجوب متعلق باستطاعة العبد كقوله تعالى: ﴿ فَاتَّقُواْ اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾[4]، وقوله عليه السلام: « إذا أمرتكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم »[5]. ـ أخرجاه في الصحيحين.

فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة، قد يكون عند كثير من الناس مشتبهاً لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين، لا شرعي،

(١) الاعتصام (٢/٣١٨).

(٢) آية (٩٨) من سورة المائدة.

(٣) آية (١٩) من سورة محمد.

(٤) آية (١٦) من سورة التغابن.

(٥) انظر: صحيح البخاري (٨/١٤٢).

ولا غيره، لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من إعتقاد قول غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين، بل ذلك هو الذي يقدر عليه)[1].

ومن هنا تعلم أن أشتراط المتكلمين العلم ـ وفق تحديدهم ـ في أمور العقيدة، وَحَصْر حصوله (بالبرهان المستقصي المستوفي شروطه المحرر أصوله ومقدماته درجة درجة، وكلمة كلمة، حتى لا يبقى مجال لإحتمال، وَتَمكُّنِ التباس)[2].

تعلم أنه مع كونه طمعاً في غير مطمع[3]، تضييق لرحمه اللّٰه الواسعه، وسد لأبواب العلم الإلهي، في وجوه الخلق، لأن اللّٰه يسر سبل معرفته، ومعرفه دينه من طرق عديدة، كما أنه رضي منهم بقدر طاقتهم البشرية

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥٣/١).

(٢) أبو حامد الغزالي ـ إلجام العوام عن علم الكلام (٤٠)، هذه هي المرتبة الأولى من المراتب المؤدية للإيمان ـ كما يذكر الغزالي وبعدها تأتي مراتب خمس هي:

١- الأدلة الوهمية المبنية على المسلمات، والمشهورات.

٢- الأدلة الخطابية، وهي الأدلة التي تناجي الفطرة، مثل أدلة القرآن.

٣- التصديق لمجرد السماع من الموثوق بعلمه.

٤- التصديق لمجرد سماع الشيء مع قرائن لا تفيد القطع.

٥- التصديق لمجرد موافقة المسموع مزاج السامع.

ولكن المتكلمين لا يرون تحقق المعرفة إلا عن المرتبة الأولى، من الست؛ قال الغزالي حاكياً عنهم ما يرونه في تلك المراتب الخمس، قالوا: (نحن لا ننكر حصول التصديق الجازم في قلوب العوام بهذه الأسباب، ولكن ليس ذلك من المعرفة في شيء، وقد كلف الناس المعرفة الحقيقية دون إعتقاد هو من جنس الجهل). الإلجام (٤٢).

(٣) كما قد أشير سلفاً عن عجز القياس البرهاني عن الإيصال إلى ذلك العلم المنشود.

(ولو كانت النجاة ــ كما يقول الغزالـي ــ مقصورة على مثل تلك المعرفة لقلت النجاة، وقل الناجون)[1].

وينبغي أن لا يُفهم مما سبق تصويب المجتهدين كلهم، أو الرضى بما وصلوا إليه حتى ولو خالف الإسلام، كما ذهب إلى ذلك بعضُ المعتزلة كأبي الحسن العنبري[2]، والجاحظ[3]، الذي يرى أنه لا إثم على مجتهد، ولو كان الإجتهاد في نفي الإسلام، وإن كان نفيه إجتهاداً ممن ليس مسلما[4].

فهذا باطل، لأن الذي تقضي به النصوص وعليه إجماع الأمة هو: تكفير اليهود، والنصارى والملحدين وتخطئتهم[5]، حتى وإن أدعى بعضهم أن ما أنتهى إليه إجتهاد، وليس تقليدا للآخرين، لأنه لم يسلك المنهج الصحيح للإجتهاد، ولو سلك ما إنتهى إلا إلى معرفة الحق متمثلا في الإسلام، أو أنه عرف الحق ولكنه الجحود والعناد، فاللّه ــ سبحانه ــ أنزل القرآن: ﴿ لِئَلاَّ يَكُوْنَ لِلنَّاْسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾[6]، وقد قامت هذه الحجة على الخلق بما بينه في وحيه من الحقائق التي طَلَب

---

(١) الجام العوام (٤٠).

(٢) عبد اللّه بن الحسن، فقيه محدث من البصرة، توفي عام (١٦٨ هـ).
إنظر: الأعلام (٤/ ١٩٢).

(٣) عمرو بن بحر، أديب معتزلي، كثير التأليف، في مختلف الفنون، توفى سنة (٢٥٥هـ).
أنظر: وفيات الأعيان (٣/٤٧٠)، الأعلام (٥/٧٤).

(٤) انظر: عبد العزيز السعيد ــ ابن قدامة وآثاره الأصولية (٢/٣٦٢).

(٥) انظر: ابن قدامة وآثاره الأصولية (٢/٣٦٢).

(٦) آية (١٦٥) من سورة النساء.

الإيمان بها، وقد أوضح المسالك التي يسلكها العقل ليصل إلى هذه الحقائق، فيعرف أنها حق، وأن ما سواها باطل، كما نبّه سبحانه إلى الموانع التي تصد العقل عن السير في تلك السبل، أو عن الوصول إلى الحقيقة، أو تحجبه عنها، حينما أمر العقل بأن يتجرد للحق، ويتحرر من سلطان الأعراف، والعادات، التي تتوارثها المجتمعات حتى تصبح مسلمات جارية لا تقبل النقاش، ومن ثم: تُكَبِّل العقل عن الإنطلاق، ورؤية الحق إذا ما خالفها؛ حيث تكتسب قداسةبتواطؤ الآباء والأجداد عليها[1].

لهذا ندد القرآن كثيراً بالجمود على أعراف ليس لسلطانها سبب إلا وراثتها عن السابقين: ﴿ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ* قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ ﴾[2]. كما يتحرر ـ أيضاً ـ من سلطان القوى المهيمنة في المجتمعات سواء كانت سيطرة للمنحرفين، من الذين يتكلمون باسم الدين، أو لرجال السياسة الغاوين، أو للإعلام المُضِل.

وقد بين القرآن أن هؤلاء يسعون لصد الناس عن الحق ابتغاء بقاء قبضتهم على الناس: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِّنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾[3].

---

(١) انظر: العقل والسلوك (١٤٥).

(٢) الآيتان: (٢٣ - ٢٤) من سورة الزخرف.

(٣) آية (٣٤) من سورة التوبة.

وهكذا، إذا ما تجرد العقل، وسلك السبل الصحيحة ــ التي بينها القرآن ــ للبحث عن الحق، وتحرر من الموانع فإنه واصل إلى الحق بإذن اللّه.

هناك ــ عدا هذا ــ وجه آخر، بين فيه الإسلام محدودية الإدراك.

ويتجلى هذا الوجه من خلال تفريقنا ــ فيما يتعلق بحقائق العقيدة ــ بين وجودها، وماهياتها، أو كنهها.

فالإدراك المطلوب: إنما يتعلق من تلك الحقائق بإثبات وجودها، أو وجود ما أثبت لها، وما يترتب عليه من آثار، وصفات، دون تَقَحُّم إلى ما وراء ذلك؛ بتعقل الكيفيات التي عليها هذه الأشياء الغيبية، لأن العقل قاصر عن التكييف الصحيح لهذه الأشياء، بحكم أنها خارجة عن نطاق الزمان، والمكان، والمادة، المحدود بها عقل الإنسان، والذي لا يستطيع تجاوزها، مهما حلق به الخيال، لأنه سيركب تصوراً لماهية هذه الأشياء من الأجزاء التي يأخذها من عالم المادة، ولهذا نهى الشرع والسلف عن ذلك كما قال سبحانه: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾[2].

وكما جاء عنه ﷺ: ــ في الحديث ــ «تفكروا في آلاء، اللّه ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا»[3].

---

(١) آية (١١) من سورة الشورى.

(٢) آية (٨٥) من سورة الإسراء.

(٣) انظر: المقاصد الحسنة ــ للسخاوي (١٥٩)، وقد صححه الألباني في: الأحاديث الصحيحة، حديث رقم (١٧٨٨).

ولهذا كان عاقبة الذين أجهدوا عقولهم بالبحث في حقائق صفات الله سبحانه وأفعاله أن تخبطوا، وقاسوا الله على خلقه، وأوجبوا عليه أشياء وقبحوا صدور أشياء منه، وحسنوا أخرى إلى غير ذلك، ولعل حوار أبي الحسن الأشعري ـ حين كان معتزلياً ـ مع شيخه الجبائي يعكس لنا مدى ما وصلوا إليه من تكييف لصفات الله تقوم على تنظيرها وفق الحدود البشرية ـ سأل أبو الحسن عن ثلاثة إخوة ماتوا: مؤمن، وكافر، وصبي، ما عاقبتهم؟.

فأجاب الشيخ الجبائي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة.

فسأل الأشعري ولِم، فقال الجبائي:ـ

لأنه يقال: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليست لغيره، فرد الأشعري قائلاً: فإذا قال الصبي لَمْ أُقَصِّرْ، ولكني مت قبل أن أتمكن من عملها، فقال الجبائي: إن الله يقول له: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيتَ، فكانتْ مصلحتُك في الموت صغيراً، فردعليه الأشعري: فإذا قال الكافر، ولماذا لم تراع مصلحتي أنا الآخر، فأموت صغيراً، فبُهت الشيخ ولم يُحِرْ جوابا[1].

وليس في هذا حَجْر على العقل الإنساني، ولكنه توجيه له أن يعمل في حدوده، ومجاله الذي يدركه، وحفظ له من التيه والضياع في أودية ليس له فيها دليل، ولا هادٍ.

---

(١) انظر: طبقات الشافعية للسبكي ـ تاج الدين عبد الوهاب (٢/٢٤٥).

وَعُدْ بنفسك إلى الفلسفة، والعلم الطبيعي اليوم رغم ما إمتد إليه من أبعاد لترى في ضوئه عظمةَ منهجِ العقل الذي رسمه القرآن في هذا الأمر.

إن كانت: يقرر ـ في نقده للعقل ـ أن موضوعات العلم في المجال الطبيعي لا يعدو علمنا بها معرفة الظواهر التي تتجلى لعقلنا، فنحن لا نعرف من الأشياء إلا مظاهرها التي تتجلى لنا عليها، وهناك وراء الشيء المتجلي لنا يوجد الشيء في ذاته (إننا لا نعرف الأشياء كما هي في ذاتها، ولكن فقط كما تظهر لنا)[1].

كما يعترف علماءُ الطبيعة أن كثيراً من الحقائق لا ندركها كما ندرك الأشياء المحسوسة، وإنما نعرفها عن طريق الاستنباط والتعليل، وكلاهما طريق فكري نبتدئ فيه بواسطة حقائقَ معلومة حتى ننتهي إلي أن الشيء الفلاني يوجد هنا ولم نشاهده مطلقاً، فلا نستطيع توصيف وضعيته، يقول السير آرثرأد نجتن (١٩٤٤ م)، : (نجد لكل شيء صورة ذات وجهين أحدهما ملحوظ، والآخر صورة فكرية، لا سبيل إلي مشاهدتها بأي ميكروسكوب أو تلسكوب)[2].

فإذا كان هذا إقرار العلماء بعجز العقل عن إدراك ما هيات أشياء بين يديه، أو في متناول أجهزته، فلا ريب أن حقائق عالم الغيب أبعد على العقل مِنْ أَنْ يحيط بكنهها، وما هيتها.

ولا يبقى له إلا أن يثبت وجودها، ويلمس آثارها، وفق ما قدم له

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة (١٢٤).

(٢) الإسلام يتحدى (٤٥).

الوحي مفوضاً علم ما وراء ذلك من كيفيات إلى علام الغيوب.

* **خــلاصــة:**

وخلاصة هذا المبحث في نقاط موجزة:

ــ أن العقليين يرون أن مـصدر المعرفة في المجال العقدي والميـتافيزيقي هو العقل ــ فقط ــ عند غير التـابعين للأديان، القائمة عـلى الوحي ــ وهو مصدر المـعرفة العلمـية دون سواه عند تابعـي تلك الأديــان، عدا بعـضــا منهم ــ أبعد أمور العقيدة تماماً عن العقل مثل **ديكارت**.

ــ أن هذا العـقل الذي أوليَ هـذه الثقة عـاجز عن الاسـتقـلال في هذا الميدان وذلك:

* لاستحالة تخلص الفطرة عن عوارض المؤثرات البيئية ونحوها.

* ولقصور منهجه الذي يسلكه عن تحقيق غاياته لنقص صانعه.

* ولأن في العقيـدة تفاصيل ليست في محتـوى الفطرة، إلا من خلال دائرة الإمكان، وليس في الإمكان سوى القبول، أو الرفض دون التصدير.

ــ أن النتيجة التي وصـل إليها هذا العقل بعد ما اقتحم مـيدان العقيدة ــ مستقلاً ــ ، تثبت عجزه، وإفـلاسه، حيث رجع كثير من أصحاب هذا الاتجاه وأعلنوا هذه الحقيقة.

ــ أما فيما يتـعلق بمنهج العقل في هذا الميدان من منـظور إسلامي فقد تجلى في:

أ- إعتماد الإسلام على الفطرة التي أودع اللّه في قرارتها هذا الدين حيث تكون عوناً لصاحبها في عرفان الحق في هذا السبيل، في جانبها الإلجائي الذي تحدوبه صاحبها للبحث عن الحق والالتزام به، وفي جانبها الإمكاني الذي عليه يقوم فهم العقل لكثير من مسائل العقيدة.

ب- وعندما يعرض لهذه الفطرة ما يحجب رؤيتها، فإن الأدلة العقلية التي جاء بها الوحي، بخصائصها التي تفرد بها، كفيلة بإيقاظ هذه الفطرة، وجلاء صدئها لتَشْرَئِبَّ إلى الحق وتطمئن إليه.

جـ- كما أن للعقل عملاً في ما عرضه الوحي من قضايا عقدية، يتمثل في تلقيها بصفتها هبة من لدن اللّه للإنسان، وتفهمها بقدر الطاقة البشرية.

د- وهذا الإيمان، والمعرفة إنما يتناول وجود هذه القضايا، دون الإغراق في تعقل حقائقها، وتكييفها، مما يَضِل فيه العقل عن الحق، ولا يجني فائدة.

هـ - كما أن العلم المطلوب في هذا المجال ليس على الصورة التي فرضها المتكلمون ورسموا منهجها، أجل، فإن العلم محدود بحدود الطاقة البشرية كما أن له طرقاً عدة، وليس محصوراً في القياس البرهاني وحده.

* المبحث الثاني: الشـريعـة:

تعريف الشـريعة والشِّرعَة: هي مـا بعـث اللّه به رسـوله لعبـاده من الأحكام، والعقائد، فهي تشمل بهذا المفهوم الأحكام الاعتقادية، والخلقية، والعبادات، والمعاملات(١).

وجـاءت الشـريـعـة في الـقـرآن بمعنـى الأحكـام العـمـليـة عـبـادات، ومعامـلات، مما قد تختلف فيـه الرسالات، دون الأصول العقديـة كما في قوله سبحانه: ﴿ لِكُلٍ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾(٢).

قـال القـرطبـي ـ رحـمه اللّه ـ : (وهذا فـي الشـرائع، والعـبـادات، والأصل ، التوحيد، لا إختلاف فيه)(٣).

وفي هذا المبحث نتناول المهمة المناطـة بالعقل في ميدان الشريعة أي: ميدان الأخلاق، والعبادات، والنظم الأخرى.

* العقل في هذا الميدان عند العقليين:

بما أن المذهب العقلي قد أفـرد العقل البشرى مصدراً للمعـرفة، يكشفها في موضوعاتها الميتافيزيقية الغيبية ـ كما سبق ـ، فإنه بطريق الأولى قادر على أن يكشف لـلإنسان عن أنظمةحيـاته، فقد أُرْجعَ كانـت القدرة على التشـريع الأخلاقي إلـى العقل المجرد، أي: الـعقل في صـورته الأكثر صـفاءً

---

(١) انظر: الصحاح (مادة: شرع).

(٢) آية (٤٨) من سورة المائدة.

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٣/٢١١).

وتجريداً، حيث يحكم الأشياء بقانون عدم التناقض[1].

كما أن (نظرية القانون الطبيعي) تمثل الاتجاة العقلي في هذا الميدان، حيث تقوم على أن هناك (نسقاً منطقياً تقود إليه طبيعة الأشياء، ويمكن على أساسه إستخلاص مجموعة من القواعد تؤدي في النهاية إلى تحقيق العدالة بين الناس، وبعبارة أخرى: فالقانون الطبيعي مجموعة من القواعد التي يكشف عنها العقل السليم، ويمكن على أساسه الحكم على عمل ما بأنه عادل، أو ظالم)[2].

والعلمانية التي نشأت في أوربا، وانتشرت في عالمنا الإسلامي تقضي بأن العقل البشري قادر على وضع هذا المنهج على وجه الاستقلال، دون حاجة إلى مصدر آخر، فهي بحكم الفصل الذي افتعلته في حياة الإنسان، بين جوانبه الروحية، وجوانبه العقلية، والجسدية، تدعو إلى أن تكون العقيدة وجميع النشاطات الروحية مقصورة على نطاقها الفردي الخاص، دون أن تكون لها أي علاقة بالمجتمع، أو الدولة، كما تدعو (أن تصدر كافة المخططات الجماعية ـ الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية والتربوية ـ عن مصدر واحد للمعرفة هو العقل ـ عقل الإنسان ـ المجرد من رواسبه العاطفية المنفعلة، والآراء المسبقة التي تغذي إتجاهات الإستعلاء، والإنغلاق، الطبقية، والعنصرية، والدينية)[3].

---

(١) انظر: محمد عبد الله دراز ـ دستور الأخلاق في القرآن (٣٣).

(٢) جعفر عبد السلام ـ قواعد العلاقات الدولية (٩٤).

(٣) تهافت العلمانية من كلام للدكتور: كلوفيس مقصود (٥٤).

وعلى ضوءهذه النظرة قامت كثير من القوانين، والتشريعات الوضعية، ورسمت المـدن، والمجتمعـات المثاليـة، لتحدد للـناس منهج السلـوك الأمثل لحياتهم

فهل يا تُرَى في طَوْق العقل أن يكون مصدراً مستقلا في هذا الميدان؟. وهل ما حقـقه العقل نتـيجة هذا الإتجاه حقـق للإنسان مطلبه مـن السعادة، والأمن، والطمأنينة؟.

حدود العقل في ميدان التشريع:

سبق في الباب الأول[1] ذكر عجز العقل عن الاستقلال بالتشريع للحياة البشرية وذلك من خلال بيان إفتقاده للشروط الضرورية له، ليكون مؤهلا للإضطلاع وحده بتلك المهمة، والشروط هي:

١- العلم بحقيقة الإنسان كما هي في نفس الأمر.

٢- والعلم بحقيقة الخير والشر على الإجمال، والتفصيل.

٣- والعلم اليقيني بما ستكون عليه الحياة البشرية في مستقبلها.

وقد تبين من خلال ما وجهته الدراسات النقدية للعقل أنه مخفق في الوفاء بتلك الشروط جميعاً حيث:

أ- بقي الإنسان عصياً على فهم العقل البشري له، لما ينطوي عليه من جانب روحي غيبي ـ ميتافيزيقي ـ لا يخضع لمناهج العقل التحليلية.

ب- وأخفقت معايير القيم الخلقية وقوانين الأنظمة عن إقامة السلوك البشري على نحو تتحقق به سعادة الإنسان، وأمنه.

جـ- ولم يتجاوز ـ هذا العقل ـ حكمَه على مستقبل الحياة البشرية المتفردة في أحداثها ـ خلافاً للمادة ـ الظن والتخمين، ويضاف إلى ما سبق في مجال نقد العقل في هذا المجال شَرْطٌ رابع وهو: تحرر العقل من التأثر بالأشياء الخارجية؛ بحيث لا يكون لها تأثير على ما يقدمه من

---

(١) انظر: (ص: ١٥٣) من هذه الرسالة.

أحكام، وهذا ما يصف العلمانيون العقلَ الذي سيتولى تخطيط الأنظمة بنفسه به، حيث يكون في حالة صفاء فطري خالص، وهو الصورة التي رسمها كانت للعقل الذي سيتسلم سلطة التشريع للأخلاق[1].

فهل يا ترى له وجود في عقل الإنسان الذي عاش في بيئة معينة، وتعلم علوماً متنوعة واكتسب ما شاء من ثقافات، وصار لصاحبه وضع اجتماعي، ومادي معين؟ هل باستطاعة هذا العقل أن يتجرد من الهوى، وحظ النفس، والعوامل الأخرى فيستقرئ فطرته مباشرة.

الحقيقة التي تشهد بها الحياة البشرية: أن العادة، والوراثة، والمصالح المباشرة، والنوازع الغريزية، والشهوات، عوامل لا يستطيع العقل أن يتخلص من تأثيرها ـ كلها أو بعضها[2].

ولقد أرشد القرآن الكريم إلى هذه الحقائق مبيناً جهل الإنسان بنفسه، وبمستقبل حياته، وبحقيقة الخير، والشر في الأفعال، وبتأثره بالعواطف ـ كما سلف الاستشهاد لذلك[3].

فإذا ما تجاوزنا الجانب النظري إلى الجانب التطبيقي في مدى أهلية العقل في هذا الميدان، وجدنا تاريخ التشريع، والنظم يشهد بصدق النتيجة التي أدت إليها المقدمات السابقة القاضية بعدم قدرة العقل على الاستقلال

---

(١) انظر: دستور الأخلاق في القرآن (٣٣).

(٢) انظر في هذا: تهافت العلمانية (٤٧)، والعقل والسلوك (١٠٠)، ودستور الأخلاق في القرآن (٣١).

(٣) انظر (ص: ١٥٧) من هذه الرسالة.

مصـدرا للمعرفـة في هذا المجال من خـلال ما طبع الأنظمـة التي قدمـها من إختـلال وتطرف وتأرجح ذات اليمـين وذات الشمال، وإفراط فـي جانب يقابله تفريط فـي الآخر، واستعباد من فئة لغيـرها ـ مما ليس في وسع هذه الرسالة أن تفيض فيه[1].

وحسبنا هنا: قول دوفـرجيه، الذي يُعتبر أحد العمالقـة في فقه القانون الدستـوري في العصـر الحديث: (إن القـانون الوضعـي كان دائماً خـادماً للسلطة الحاكـمة، تستخدمه لأغراضـها، مخالفة بذلك الأوضاع الطبـيعية، فهي إذا أرادت أمراً؛ فإنها تبادر إلى إصدار قانون، تقيد به حريات الناس، وتأكل به أموالهم، وتحل به الحرام، وتحرم به الحلال)[2].

وبعد؛ فلا يبقى أمامنا سوى البحث عن مصدر آخر يحقق لنا ما عجز العقل عن تحقيقه، مصدرٍ أعلى من العـقل تتوفر فيه الشروط السابقة التي لم تتـوفر فـي العـقل، ومـا هذا المصـدر سوى الـوحي، الذي أنـزله اللّه خـالق الإنسان الـعليم بحـقيقـته والذي لا يخـفى عليه شـيء في الأرض ولا في السماء، فعلمه محيط بالزمان والمكان.

وقد بين سبحانه إنفراد الوحي بمصدرية هذا المجال، وأن على الإنسان أن يتجاوز مصادره الضعيـفة ليتلقاه منه: ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إلا الظَنّ وَمَا تَهوَى

(١) انظر في هذا: مـاذا خسر العالم بإنحـطاط المسلمين ـ للندوى، نـظرات في مشكلة التمـييز العنصري ـ لعمـر عودة الخطيب، والبشرية بين الإسلام والجاهليـة، بحث في مجلة: أضواء الشريعة (عدد ٨، ص: ١٦٥).

(٢) مجلة الإعتصام (عدد: ٧، ١٤٠١هـ، ص: ٣٠).

الأنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ ﴾(١).

كما بين تعالى أن مَنْ تجاوزه إلى غيره فقد أقحم نفسه في ميادينَ ليس فيها سوى الإضطراب والشقاء: ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ ﴾(٢). أي : في أمر مضطرب لاثبات له ولا قرار، وهو الباطل الذي مالوا إليه بعد أن حادوا عن الحق، ومن هنا فقد تكفل الوحي بهذا الميدان كما تكفل بسابقه ميدان العقيدة.

وهذه المسألة أساسية في العقيدة الإسلامية، فلا يقوم إيمان المسلم إلا بالاعتقاد بأن المشرع وحده هو اللّه ـ سبحانه ـ ، وأنه لا يحق لأحد سواه أن يشرع شيئاً من عند نفسه، إلا ما أذن له فيه، ذلك أن التشريع تدبير للمشرع له، والتدبير تابع للخلق، كما قال سبحانه: ﴿ ألا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ ﴾(٣). وقد بين تعالى في آيةٍ أخرى أنه هو خالق الكون كله، وبيده مقاليده، وهو الذي وضع له ناموسه الذي يسير عليه، والإنسان جزء من هذا الكون، ومقاليده بيد اللّه، فكيف يتأتي خروجه عنه في هذا المجال ـ التشريع ـ ؟ يقول تعالى: ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ * فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ * لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ

---

(١) آية (٢٣) من سورة النجم.

(٢) آية (٥) من سورة (ق).

(٣) آية (٥٤) من سورة الأعراف.

إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[1].

وفي الآية حيثية أخرى تتمثل في أنه سبحانه كما خلقهم، فهو الذي يرزقهم من خلال ما خلقه لهم وسخره في هذا الكون، فهو أولى مَنْ يكون له حق تدبيرهم، وإرشادهم نحو منهج السيرفي هذا الكون[2].

وقد أنزل سبحانه تشريعه على نبيه في الكتاب الكريم، والسنة المطهرة، لكل نظم الحياة، ومناهج السلوك و (جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق ، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى، فلا عمل يفرض، ولا حركة، ولا سكون يدعى إلا والشريعة حاكمة عليه إفرادا وتركيباً)[3].

وعلى أساس هذه القاعدة الكبرى في الإسلام، يكون بحث مجال العقل في هذا الميدان.

الحق: أن مجال العقل هنا أوسع مدى منه في الميدان السابق إذ يتجاوز نطاق التلقي والتفهم إلى الإجتهاد في إيجاد أحكام لقضايا مستجدة وفق ضوابط معينة والكلام على عمل العقل هنا يأتي في نقطتين:

*** الأولى:**

المعرفة الفطرية بالحسن والقبح: وقد أثيرت هذه المسألة قديماً، واختلف

---

(١) الآيات: (١٠ ــ ١٢) من سورة الشورى.

(٢) انظر: سيد قطب ــ في ظلال القرآن (٣١٤٦/٢٥).

(٣) الموافقات (٧٨/١).

فيها الباحثون على ثلاثة أقوال:

١- **فالأشاعرة:** لا يرون لأفعال الإنسان صفة حقيقية، تكون بإعتبارها تلك الأفعال حسنة أو قبيحة، فلا حكم للعقل في قبح شيء أو حسنه، بل ما أمر به الشرع، أو لم ينه عنه فهو حسنٌ ـ عرفنا ذلك بعد مجئ الشرع ـ ، وما نهى عنه فهو قبيح، ولو انعكس أمر الشارع لانعكس الأمر فيصير ما كان حسناً قبيحاً وبالعكس[١].

٢- **أما المعتزلة:** فإنهم يرون أن الحسن والقبح ذاتيان في الأفعال، وأن هاتين الصفتين توجبان الحكم من اللّه ولو لم ينزل التشريع[٢].

لكن هذا التحسين والتقبيح إنما يكون لجمل الأفعال لا تفاصيلها، لأن هذا مما لا يستطيعه العقل، ومن ثَمَّ فالوحي وحده هو مصدر التحسين والتقبيح في التفاصيل.

يقول عبد الجبار: (يعلم بالبعثة ما ثبت في العقل إجماله)، ويوضح هذا : (بأن العقل يدل على وجوب شكر المنعم وعبادته، ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يعبد، ولا على شروطها، وأوقاتها، وأماكنها)[٣].

---

(١) انظر: أبا حامد الغزالي ـ المستصفي (٥٥٧/١)، وعبد العلي الأنصاري ـ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢٥/١)، وقد علل ابن تيمية اتخاذ هذا الموقف من قبل أبي الحسن الأشعري بالحاجة الفكرية التي اضطر إليها عندما ناظر المعتزلة في القدر.

انظر: الرد على المنطقيين (٤٢١).

(٢) انظر: فواتح الرحموت (٢٦/١).

(٣) المغني في أبواب: العدل والتوحيد: (٤٤/١٥، ١١١).

٣- القول الثالث: وهوقول سلف الأمة كما يقول ابن تيمية، والماتريدية والصوفية كما يقول شارح مسلم الثبوت[١].

ويتفق هذا الرأي مع قول المعتزلة بأن الأفعال في نفسها حسنة أو قبيحة، وأن العقل يدرك هذا الحسن والقبح في بعضها دون الآخر[٢].

لكنهم يفارقونهم في عدم قيام الحكم بناء على تحسين العقل وتقبيحه، حيث يرون أنه لا يترتب على تحسين العقل وتقبيحه ثواب ولا عقاب، إلا بالأمر والنهي الصادرين عن الشرع، وقبل ذلك لا يكون القبح موجباً ـ مع قبح الفعل في نفسه وإدراك العقل له ـ فالزنا والفواحش قبيحة في ذاتها، ويدرك العقل السليم ذلك، لكن العقاب عليها مشروط بالشرع[٣].

وهذا هو ـ والله أعلم ـ الصواب الذي تؤيده النصوص الشرعية التي تنفي التكليف قبل مجيئ الرسل كقوله سبحانه: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾[٤].

ويجدر بالذكر هنا: أن القائلين بالتحسين والتقبيح لم يقصدوا أن العقل بذاته هو الذي يخلقها مستقلاً عن أي سلطة أخرى ـ كما يقول أتباع الدين الوضعي: (العقل يمنح نفسه قانونه)[٥].

---

(١) فواتح الرحموت: (١/٢٥).
(٢) انظر: الرد على المنطقيين (٤٢١)، ومدارج السالكين (١/٢٣٥).
(٣) انظر: مدارج السالكين (١/٢٣١).
(٤) آية (١٥) من سورة الإسراء.
(٥) دستور الأخلاق في القرآن (٣٥).

وإنما مرادهم أن الله سبحانه طبع في العقل معرفة الحسن والقبح بشكل فطري.

لعلها اتضحت الآن مهمة العقل في هذه النقطة من هذا الميدان، وهي : تلقي التشريع الموحَى به إلى الرسول ـ ﷺ ـ بكيان مُهَيأ لاستقباله، وهو: الفطرة التي تنسجم في وئام تام مع هذا التشريع الذي يتناول القيم المودعة أصولها في هذه الفطرة.

* **الثانية: الإجتهاد:**

وهو: العمل الذي يقوم به العقل بعد تلقيه هذه الشريعة من أجل تطبيق أحكامها في واقع الحياة، والاجتهاد عند الأصوليين هو: بذل الجهد العقلي من قبل الفقيه لمعرفة حكم الشرع من خلال دلالة النصوص، سواءٌ كانت صريحة، أوغير صريحة، إما مباشرة، أو بواسطة ما أعتبر حجة شرعية؛ مثل القياس، والإستصلاح، وتنزيل هذا الحكم الشرعي على الأحداث(١).

فعلى هذا: يتمثل عمل العقل في شيئين:

الأول: استخراج الحكم الشرعي من النصوص.

الثاني: تطبيق الأحكام الشرعية على وقائع الحياة.

ولابد للعقل المتصدي لهذا العمل أن يكون مستوفياً شروطاً تؤهله للقيام به، إذ لا يكفي اعتماد العقل على طاقته الذاتيه، أو ثقافته العامة، لأن

---

(١) انظر: سيد محمد الأفغاني ـ الإجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر (٩٨).

الإجتهاد ليس عـملاً حراً يقوم به العقل في وضع نظام بـإزاء نظام الشريعة الإسلامـية، وإنما هو : فـهم لهذه الشـريعة، وتفريـع لما جاءت به، وتطـبيق لهذه الأحكام المستقاة من الشريعة على الحياة البشرية.

ومن أهم ما ينبغي على المسلم الأتصاف به ليكون مخولاً للإجتهاد:

ـــ العلم باللغة العربية، لأنها اللغة التي جاءت بها نصوص الشريعة.

ـــ التضـلع من علوم القـرآن، والسنة، حتـى يعرف أحكامـها الفرعـية وقواعد الشريعة الكلية، ومقاصدها من الأحكام.

ـــ الوقوف عـلى التراث الفـقهي والأصولي ليـعرف من خلالـه مناهج الاستنباط، ومواضع الإجماع، وأقوال الأئمة، والعلماء المشهورين.

ـــ معـرفة مسائل الحياة العمـلية، وظروفهـا، وملابساتهـا، لأن الحكم الشرعي سيطبق عليها من خلالها(١).

ونعود لبيان مسلكي الاجتهاد العقلي:

* **استخراج الحكم من النصوص:**

هذا الجانـب قائم على أساس نـهائية الوحـي الذي تلقاه محـمد ﷺ، مقـابل تجدد، وتـغير أوضـاع الحيـاة البشـرية، التي لابد أن تـكون الشريـعة حاكـمة علـيها، لـتكون أوضاعـاً إسلاميـة ترضي الله، وهـو ما يدل علـيه حديث مـعاذ ــ رضي الله عنـه ــ حين بعثـه الرسول ﷺ إلى اليـمن وأقره

(١) انظر: كتب الأصول مثل: الموافقات (٤/١٠٥).

على الإجتهاد، إذا جَدَّ عليه وضعٌ ليس له حكم منصوص ينطبق عليه تلقائيا[1].

ويقول الشهرستاني: (وبالجملة: نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً ـ أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نصٌّ، ولا يُتصور ذلك ـ أيضاً ـ، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، عَلم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الإعتبار)[2].

وقال الشاطبي: (إن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذا احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس، وغيره)[3].

والإجتهاد ـ هنا ـ قد يكون بحثاً عن أحكام مُصَرح بها في النصوص، أو غير مصرح.

ففـي الأول:

عليه أن يتأكد أن هذا الوحي نص في الحكم، وأن لا معارض له، وإن لم يكن نصاً فعليه أن يستجليه من خلال إجراء المنهج الذي يعرف به

---

(١) حديث معاذ: رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي وأحمد، انظر: جامع الأصول لابن الأثير (١٠/١٧٨).

(٢) الملل والنحل (٢/٣٧، ٣٨).

(٣) الموافقات (٤/١٠٤).

دلالات الألفاظ، والنصوص، ومدى وضوحها، وصفائها، مراعياً قواعد الشريعة وعمومياتها.

ويدخل في هذا الاجتهاد في علل الأحكام الشرعية بتحقيقها، وتنقيحها وتخريجها[1].

وفي الثاني:

يسلك العقل الوسائل التي يستطيع بها إنشاء أحكام جديدة لمسائل حادثة، وهي الوسائل التي أرشد الشرع إلى الاهتداء بها في الاستنباط كالقياس، والاستحسان، ونحوها، وهذه الوسائل لا تعدو أن تكون مناهج تربط هذه الأحكام المستحدثة بالشريعة؛ لتكون أحكاماً شرعية عن طريق العلل، والإدراج تحت القواعد الشرعية العامة، ونحو ذلك.

* تطبيق الأحكام الشرعية على وقائع الحياة:

في المسلك السابق كان العقل يتعرف الأحكام الشرعية المتجهة إلى أنواع التصرفات البشرية، لكن هذه الأنواع ليست سوى مجردات ذهنية كلية، والشريعة إنما جاءت لتحكم حياة الناس الواقعية، لذا كان لابد أن

---

(١) تحقيق المناط ـ العلة ـ : تطبيق العلة المنصوص أو المجمع عليها في قضية على قضية أخرى، وتنقيحه: هو حذف ما لا يصلح من الأوصاف المشتملة على الحكم، والتي اختلط فيها الوصف الذي علق فيه الحكم كما في قضية الذي جامع في نهار رمضان، فكونه أعرابياً أو في تلك السنة بعينها أوصاف لا دخل لها بالحكم فينقح منها.
أما تخريجه: فهو البحث عنه في حكم نص عليه الشارع ولم يتعرض لمناطه لاستنباطه.
انظر: الموافقات (٤/٨٩).

تتجه هذه الأحكام عن طريق الأنواع الكليـة إلى الجزئيات المشخصة، وبما أن كل فرد من هذه الجزئيات يختلف عن غـيره، إن قليلاً، أو كثيراً بحكم الظروف المحيطة بوقـوعه، من : علة دافعة، أوجهة فـاعلة، أو ظرف زماني، أو مكاني، ونحو ذلك.

من أجل هـذا كان لا بد من الاجـتهاد في شـأن كل فرد من أفـراد هذا النوع ليتبين العقل إن كان الحكم يشملها فينزل عليها، أو لا يشملها فيرتفع عنها ليشملها سواه.

وهذا باب عظـيم من أبواب الاجتـهاد، يُقَدِّم فيـه العقل جـهداً كبـيراً يربط فيه وقائع الحيـاة البشرية المتغيرة، والمتغايرة بأحكام الشـريعة المستقاة من النصوص الثابتة؛ قال عنه الشاطبي ـ في الموافقات ـ : (إن الحكم بعد أن يثبت بمدركـه الشرعـي يبقـى النظر فـي تعيـين محلـه .... وذلك: أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية، وعـبـارات مطلـقـة، تتنـاول أعداداً لا تـنحـصـر، ومع ذلـك فلكـل معين خصـوصيـة ليست فـي غيره، ويُسـمى هذا الاجـتهـاد: الاجتهـاد الذي لا ينقطع، إذ لو فرض ارتفاعه، لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات، والأفعـال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقـعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام)[1].

---

(١) الموافقات (٤/ ٩٠).

ومن أجل مراعاة هذا التفاوت بين أفراد الوقائع كان المنهج الشرعي: إقرارتغير الأحكام والفتاوى بتغير الزمان والظروف، لا لأن الحكم الإلهي تغير بذاته، ولكن بسبب خصوصية تطرأ على مواقع الأحكام، وللوعي بهذا المنهج كان الأئمة الكبار ـ أمثال: أحمد بن حنبل، ومالك بن أنس ـ رحمهم اللَّه ـ ينهون أن تُسَجَّل فتاواهم خشية أن يُفتَى بها لوقائع جديدة مشابهة تمتلك خصوصية مغايرة[1].

وخلاصة القول في مجال العقل في ميدان الشريعة:

أن ـ اللَّه سبحانه وتعالى ـ قد أودع في فطرة الإنسان معرفة الحسن، والقبح، والخير، والشر، لكن هذه المعرفة لا تتجاوز معرفة القيم في جملتها، دون تفاصيلها، وحسبها أن تكون تَهَيُؤًا لاستقبال العلم اليقيني فيها من الوحي، وأن تكون شاهداً في النفس على صدق هذا العلم.

وأنه قد أنيطت به مهمة البحث عن الحكم الشرعي واستخرجه من الشريعة التي جاء بها الرسول ﷺ وتكييف الواقع الإنساني على ضوئها بتطبيق أحكامها على الجزئيات الموجودة فيه، وملاحقة ما يجد من أحداث لتبقى مربوطة بشرع اللَّه.

ولعله من البين هنا: أن هذا العمل المناط بالعقل يتفق مع فطرته وحدود إدراكه، وانه يختلف مع الاتجاه العقلي الذي فرض على العقل ما ليس في

---

(١) قال ابن القيم في إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/٣): ـ
(فصل: في تغير الفتوى وإختلافها بحسب تغير الأمكنة، والأزمنة، والعوائد، والأحوال، والنيات ...).

طا قته بـأن يشـرع ابتداء، دون مـدد يسـتـقي منه، أو ضـوابط يـسيـر في ضوئها، ويكون من ثَمَّ زعـــم المستشـرقين بـأن الاجتهـاد فـي الإسـلام (استنتاج حر)، أو (لجوء إلي العاطفـة ـ الرأي ـ الشخصية في العدل)[1]: إبعاداً في النجعة عن الحق، وقياساً للاجـتهاد الإسلامي علي مناهج التشريع في النظم الوضعية.

(١) قال هذا: (هنري ما سيبه)، وقال به جولد تسـيهر، وآخرون ، انظر: الإجتهـاد ـ للأفغاني (٥٠٥)، وقد فسر ما سيبه الإجتهاد بأنه: (تعقل شخصي مرتكز علي العقل السليم).

الباب الرابع
التجربة الحسيّة



مـدخـل

* الحس والتجربة:

تأتي أحس ـ في اللغة العربية ـ بمعنى: وجد، أو علم، أو ظن، وعليه ما قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ ﴾[1]. فالإحساس بهذا وجود أو معرفة، أو ظن.

والحواس ـ في الإنسان ـ تُطلق عند العرب على (المشاعر الخمس: السمع والبصر، والشم، والذوق، واللمس)[2]. ومفردها: حاسة.

والمحسوس: المدرك بإحدى الحواس، وجمعه: محسوسات، والحسي يطلق كسابقة على المحسوس بإحدى تلك الحواس مقابلا المعنوي[3]، وجمعه: حسيات.

والحسيات ـ عند المناطقة ـ تطلق على نوعين من القضايا: ـ

الأول: ما يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها، بواسطة الحس، وهي أحكام جزئية كالحكم بوجود الشمس وإنارتها.

الثاني: ما للحس مدخل فيها وإن لم يقتصر تركيب هذه القضية على الحس، ويتناول التجريبيات والمتواترات، وغيرها.

ويرى الفلاسفة أن الحواس ليست محصورة بالخمس ضرورة، لجواز وجود حواس أخرى لدى بعض الحيوانات لا نعرفها، بل قالوا: إن الإنسان

---

(١) اية (٥٢) من سورة آل عمران.

(٢) الصحاح ـ مادة: حسس.

(٣) انظر: القاموس المحيط، فصل الحاء، باب السين، والمعجم الوسيط مادة: حسس.

يشتمل على حواس غير الخمس، ومن ثم: سموها بالحواس الظاهرة، وقالوا: إن هناك حواساً باطنة كحاسة الحركة، وحاسة الألم وحاسة التوازن.

أما الاتجاة الحسي، فهو الذي يقول أتباعه بأن جميع معارفنا ناشئة عن الإحساسات، فالتصورات القائمة في العقل الإنساني مستقاة ـ كلها ـ من الطبيعة.

بواسطة الحواس، وعليها تقوم المعرفة البشرية بعد ذلك(١).

أما التجربة: فإنها تعني: الاختبار، ورجل مجرب ـ بالفتح ـ: أختُبِر في الأمور وعرِف ما عنده، ومجرب ـ بالكسر ـ : عرف الأمور وخَبَرها(٢).

والتجربة في نظرية المعرفة: تطلق على ملاحظة العالم ظواهرَ طبيعية في شروط معينة، يهيئها بنفسه ليصل من ذلك إلى علم قضية أو قضايا؛ هذه القضايا: هي المجربات التي يعرفها أهل المنطق بأنها: (القضايا التي يحتاج العقل في جزم الحكم بها إلى واسطة تكرار المشاهدة)(٣).

وقد فرقوا بين الملاحظة، والتجربة، بأن الثانية تفتقر إلي تدخل العالم في مجال البحث، بينما تقتصر الملاحظة على مشاهدة الظاهرة على ما

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي (١/٤٧٠).

(٢) انظر: القاموس المحيط، فصل الجيم، باب الباء، والمعجم الوسيط مادة (جرب).

(٣) كشاف إصطلاحات الفنون (١/٢٦٩)، وهذا لدى الإتجاهين العقلي والتجريبي المعتدلين، أما الاتجاه التجريبي في صورته المتطرفة فإنه ينكر هذا المقام للعقل في المجال التجريبي.

هي عليه في الطبيعة.

وقد فرّق القدماء بين نتيجتيهما، فسموا القضايا الناتجة من التجربة مجربات، أو تجربيات، مثل: علم الإنسان بأن النار محرقة لمعالجته النار في ظروف، ومع مواد مختلفة، وإحراقها لها، كماسموا القضايا الناتجة عن الملاحظة فقط حدسيات، مثل: الحكم بأن القمر يستمد نورهَ من الشمس لملاحظة الباحث ذهاب نور القمر في حالة وقوع الأرض بينه وبين الشمس[١].

أما التجريبي: فهو المنسوب إلى التجربة منهجاً، أو إتجاها، فأما المنهج التجريبي؛ فإنه الطريقة المشتملة على الملاحظة والتصنيف، والفرض والتجريب، والتحقيق[٢].

وأما الاتجاه التجريبي؛ فهو القائم على أساس أن التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة البشرية، من خلال المدركات الحسية، ومن هنا: فلا معرفة سابقة على المعرفة الناتجةعن التجربة، ولا طريق لمعرفة سواها.

وفي هذا نرى الصلة بين الحسية، والتجريبية، من حيث إن الحسية في مجال التصورات، والتحريبية في مجال التصديقات، وبما أن المعرفة العلمية تكمن في التصديق، فإن الحديث سينصب على الاتجاهات

---

(١) التجربة ليست محصورة في الميدان الطبيعي، فهناك التجربة الوجدانية التي تتمثل في الكشف الصوفي أو الحدس البرجسوني ـ مثلا ـ ، لكنه غلب إطلاقها على ما يتعلق بهذا الميدان.

(٢) أنظر: مناهج البحث العلمي (١٢٨).

التجريبية، ولكن لما كان قد سبق بيان الموقف العقلي من التصورات إستقلالا، فإني سأشير إلى النظرية الحسية في التصورات، ثم يعقب ذلك دراسة الاتجاهات التجريبية.

* النظرية الحسية في التصورات :ـ

قوام هذه النظرية: أن الحواس مصدر التصورات في العقل البشرى، فتصور العقل لشيء هو: إنطباع صورته التي التقطها الحس على الدماغ، وعلى هذا: فإنه لا يمكن أن يتصور الإنسان شيئاً إلا وقد استمده من الحس، وأول من تبنى هذه النظرية الحسية ـ في عهد نهضة أوربا ـ هو: الفيلسوف الانجليزي جون لوك، الذي ترعرع في عصر غلب فيه الاتجاه العقلي عند ديكارت، الذي يرد الأفكار إلى التصورات النابعة من الفطرة البشرية، والتي هي وحدها دون التصورات الحسية يقبلها العقل بلا تردد ولا برهان، ومنها تصاغ المعرفة.

وقد أنكر لوك هذا الاتجاه، وما يقول به من تصورات فطرية وأرجع جميع التصورات إلى الحس (إذ ليس منها ما يمكن اعتباره فطرياً ولا موروثاً فليس في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس أولا)[1].

ووصف العقل بأنه: صفحة بيضاء تنقش الطبيعة عليها صورها من خلال الحواس، وقد تبع هذا الاتجاه بعد ذلك كثير من الفلاسفة مثل: هيوم، وباركلي، والفلسفات التجريبية على اختلافها تتفق كلها على إنكار

---

(١) أسس الفلسفة (٣٥٠).

تصورات غير حسية.

فالاتجاه الماركسي يفسر الشعور الإنساني بأنه: إنعكاس الواقع الموضوعي؛ فالفكر لا يتجاوز المجال الطبيعي، ومن هنا: لا نتصور إلا إحساساتنا التي تشير إلى حقائق عالم الواقع الخارجي المحسوس، (فإحساسات الإنسان ..... هي إنعكاسات لمواضيع الطبيعة وتسلسلاتها ـ ذلك ـ أن عالم الأفكار ليس سوى العالم المادي منقولا كما هو ومترجما إلى الروح البشرية)[1].

يقول جورج بوليتزير: (الرأي الماركسي يعني: أن محتوى شعورنا ليس له من تصور سوى الجزئيات الموضوعية التي تقدمها لنا الظروف الخارجية التي نعيش فيها وتعطي لنا في الإحساسات، وهذا كل ما في الأمر)[2].

وينبغي أن نعلم أن نشأة هذا الإتجاه لم تبدأ مع لوك، وإن كان هو باعثها في الفلسفة الحديثة بشكلها المنهجي المعارض للمذهب الديكارتي، فقد نشأ قبل ذلك عند الفلاسفة اليونان قديما، ووجد في عصور مختلفة بعد ذلك حتى عصر النهضة في أوربا[3].

والحسيون ـ وإن كانوا يرون أن الإحساس مصدر التصورات التي يقوم عليها العقل الإنساني إلا أنهم ـ يختلفون في قيمة هذه التصورات العلمية.

---

(١) النظرية المادية في المعرفة ـ لجارودي (٢٩، ٥٨). (٢) فلسفتنا (٦٥).

(٣) انظر: أسس الفلسفة (٣٤٩).

فالتجريبيون: لا يرون انتقال التصورات إلى العقل وارتسامها فيه علماً كافياً، ولا يعتبرون المعرفة الإنسانية، تتم بهذا وحده، بدون جهد يقوم به العقل حتى وإن رفضوا الاعتراف بأي أصل فطري ينطلق منه هذا الجهد الفكري، فكانت التجربة مصدر المعرفة لديهم.

أما أصحاب الحسية المحضة: فقالوا: إن ما في العقل من تأمل وتفكر ومقارنة،ونحو ذلك من وسائل عقلية فاعلة في المعرفة من إنتاج الحواس، وهو مذهب كوندياك[1]، الذي يرى: أن هذه الأشياء إحساسات انتقلت إلى الدماغ فتحولت إلى هذا، فهي من ثم إحساسات متحولة (فأي إحساس ظاهري يكفي لتوليد جميع القوى النفسية)[2].

ولا فرق لديه بين معرفة الإنسان ومعرفة الحيوان إلا بالدرجة، كالتفاوت الذي يكون بين حيوان وحيوان آخر، لأن مصدر المعرفة لدى الجميع هو الحس، ولو جردت العقل ـ فرضاً ـ من كل الحواس لما بقي عقل[3].

وقد سبق بيان موقف العقليين من التصورات، سواء مَنْ ردها إلى العقل كلها، أو من قال بتنوعها عقلية وحسية ومصطنعة ـ كما قال بذلك ديكارت ومن سلك سبيله ـ.

---

(١) فيلسوف وقسيس فرنسي، اعتنق مذهب لوك وانتهى إلى الحسية المحضة التي جعلت المعرفة كلها مدركات حسية. توفي (١٧٨٠م).

انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (١٨٤)، والموسوعة العربية الميسرة (١٥١٨).

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٨٥).

(٣) انظر: مدخل جديد إلى الفلسفة (١٦٦).

والحق ـ فيما أرى ـ أنه لا دليل للتجريبيين على حصر مصدر التصورات بالحس، وإن سلم لهم بأن غالبية التصورات إنعكاس لأشياء محسوسة على الذهن وأن الحس هو: الممون الأكبر للتصورات البشرية، لأن هذا لا يمنع أن تقوم في الذهن تصورات أخرى ليست حسية كتصور العلة والوحدة والكثرة[1]، مما يمثل بها العقليون على أنها تصورات مصدرها العقل المحض، ولكن ذلك خطأ أيضاً.

والقول الصحيح في مثل هذه التصورات: أنها ليست حسية بمعنى أنها انطباع منعكس من الواقع على الذهن عن طريق الحواس، وليست بديهية في العقل البشري، ولكنها ثمرة تفاعل ثنائي بين الحس والعقل، فمن خلال التصورات المدركة بالحس يولد العقل تصورات أخرى، فمن تصور الفرد يكون تصور الوحدة ومن رؤية اطراد مسبب لسبب معين يقوم تصور للسبب بصفته سببا، فالحرارة سبب لغليان الماء عند درجة المائة، والحس لا يدرك إلا حرارة وغليانا ويتصورهما لكنه يتصورشيئاً آخرهو: مفهوم السببية الواقع بين الحرارة والغليان بصفته تأثيراً في الأول على الثاني؛ فالعقل يتصور في الحرارة المؤدية للغليان معنى أكثر من معنى الحرارة فقط وهو: التأثير الذي انطوت الحرارة عليه.

ولكن رغم فاعلية العقل في تكوين هذه التصورات، إلا أنها تعود إلى التصورات الحسية وتبقى مُنَاطة بها، وهذا راجع إلى طبيعة العقل البشري المحدودة، والمرتبطة بالمادة من حيث تصوراته، التي إما أن يستقيها منها،

---

(١) انظر: فلسفتنا (٦٦).

وإما أن يعود بها إليها فيما تصوره مما لم تدركه حواسه.

ولهذا جاء النهي عن تصور الذات الإلهية وصفاتها، لأن العقل سيقيم تصوره لها من خلال تصوراته الحسية، فقد قال ﷺ: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا»[1]. لأن الله ليس محسوساً فيتصوره العقل بالحس، وليس كمثله شيء فيقيم له تصوراً عن طريق القياس، وهذا غاية ما يصل إليه في مجال التصور.

فالتصور: إما حسي مباشر، أو عقلي قائم على أساس التصورات الحسية ليس حسيا كله، وليس عقلياً بديهيا، وبهذا قال فلاسفة العصر العباسي فيما سمي بنظرية الانتزاع[2]، وقال به شيخ الإسلام ابن تيمية حين تكلم عن التصور قال: (إن الموجودات المتصورة:

ـ إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة ـ كالطعم واللون والريح والأجسام التي تحمل هذه الصفات.

ـ وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة كما يتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدية مثل: الجوع والشبع والحب والبغض ....

وكل من الأمرين قد يتصوره معيناً وقد يتصوره مطلقاً أو عاماً .... ولا يمكنه تصور شيء بدون الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والإعتبار بما شاهده)[3].

---

(١) سبق الحديث في (ص: ٤٣٢) من هذه الرسالة.

(٢) التي تقول: بأن التصورات أولية وثانوية، فالأولية حسية، والثانوية: مركبة بفعل العقل، ينتزعها من المعاني المحسوسة، انظر: فلسفتنا (٩٨).

(٣) الرد على المنطقيين (١١).

فقد أعطى مصدرية الإحساس للتصور المنزلة الرئيسة، ولكنه لم يحصره به، حيث قال بالتصور الناتج عن القياس، وهو عمل عقلي، يدل عليه قوله: (..... وأما التصور المفرد فلا فائدة فيه، وإن كان ثابتاً بأصل الفطرة)[1].

وهنا أشير إلى ما سبق من أن ابن تيمية لم يعط التصور ـ بذاته ـ أي قيمة في مجال العلم، لأنه مثل الخواطر السانحة، غير الثابتة، وهذا راجع إلى معنى التصور لديه، والذي خالف فيه المناطقة الذين حصروا التصورات بالحدود المنطقية[2].

فابن تيمية وقبله الرازي وهو ما اتجه إليه التجريبيون بعد ذلك ـ ينظرون إلى التصور بمعناه النفسي القائم على الإدراك المباشر للأشياء، سواء كان إدراكاً حسياً، أو فطرياً، أو غيره.

أما المناطقة: فإن التصور لديهم هو: تصور مهايا الأشياء ذات الحقائق المركبة، وهم لا ينكرون التصورات النفسية ولكنهم لا يعتبرونها في مجال المعرفة، إذ يطلقون عليها (اللامعرفات)[3]، وابن تيمية يرى أن التصور المنطقي تصديق.

وبهذا يتفق ابن تيمية مع المناطقة على القول بالتصورات النفسية، وعدم اعتبارها علما ـ في شكلها البسيط ـ خلافا للنظرية الحسية المحضة،

---

(١) درء التعارض (٨/٥٣٥).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين (٧).

(٣) انظر: المنطق الصوري والرياضي (٨١).

التي تعتبر هذه التصورات معرفة ـ كما عند كوندياك. أما مذهب ديكارت ومن تبعه، فقد سبق أنه مع قوله بمصدرية العقل لبعض التصورات، فإنه لم ير فيها أكثر من استعداد يقوم عليه الفكر البشري، ممثلا بالقضايا (الأحكام)، كما أن كانت لم يجعل لها قيمة سوى كونها مجال قيام الأحكام، لأن العلم في الأحكام لا في التصورات.

وخلاصة القول في مبحث التصورات:

ــ إن معنى التصور يختلف لدى العقليين الأرسطيين، عنه لدى الحسيين، فهو إدراك نفسي مباشر لظواهر الأشياء عند هؤلاء، ومعرفة عقلية لمهايا الحقائق المركبة عند الأولين.

ــ ومن ثم: فهو يتسم بالثبات عند العقليين، وبعدمه عند الحسيين.

ــ ومصدره الأساس: العقل عند العقليين، والحس عند الحسيين.

ــ إن التصور البسيط ـ بذلك المعنى النفسي - ليس فيه معرفة، وإن كانت فليست علمية، لأن المعرفة تكون في التصديق سواء سُمي تصديقاً أو تصوراً تاماً، وهذا هو الحق ـ خلافاً للحسية المحضة، وبهذا يتفق الجميع ـ عدا أمثال كوندياك ـ عقليون وتجريبيون على أن لا قيمة للتصور البسيط في ذاته.

فالمعرفة ليست هي التصورات ولكنها الأحكام التصديقية التي تتجلى من خلال التصورات، أما ما ورد من آيات كثيرة تحض الناس علي أن يبصروا وينظروا ويسمعوا من أجل أن يتعلموا، وأخرى تبين أن سبب فقد

الكافرين للمعرفة والعلم الحق أنهم لم يبصروا ولم يسمعوا كما في قوله سبحانه: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلا تَسْمَعُونَ * قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلا تُبْصِرُونَ ﴾(١).

وقال سبحانه: ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ ﴾(٢)، وقال تبارك وتعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾(٣)، فإنها لا تعني أن إحساس البصر والسمع وغيرهما من الحواس هو المعرفة، وإنما تعني أن هذه الحواس وسائل يطل بها الإنسان على الوجود من حوله، لينقل صورته إلى عقله الذي يقوم بعملية المعرفة من خلال مبادئه الأولية.

ولهذا فحينما ألغى الكافرون حركة العقل في المعرفة في هذا المجال أهدر القرآن قيمة إحساساتهم تلك، فكأنهم لم يحسوا، مع أنهم يحسون ـ يبصرون ويسمعون ـ بل كأنهم يفتقدون الحواس ذاتها كما قال عنهم سبحانه: ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ ﴾(٤)، وقال: ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾(٥).

فهؤلاء مع وصف القرآن لهم بهذه الصفات يتمتعون بهذه الحواس

---

(١) الآيتين (٧١ ـ ٧٢) من سورة القصص.
(٢) اية (٢١) من سورة الذاريات.
(٣) آية (١٠) من سورة الملك.
(٤) آية (١٨) من سورة البقرة.
(٥) اية (١٧٩) من سورة الأعراف.

وقدراتها الإحساسية المادية، والقرآن بين هذا حينما فسر تقصير الإنسان عن معرفة الحق بتعطيله قواه العقلية لا مداركه الحسية في قوله: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾[1].

تلك هي النظرية الحسية، أو الحسية المحضة كما يصفها أصحاب الاتجاهات التجريبية، أما إتجاهات التجربة الحسية فإنها لم تقف عند حد إطلاق حكم بأن الحس مصدر المعرفة، إنها تتجاوز ذلك إلى تحليل الفكر البشري، وبحث أصوله لتقرير أن التجربة المرتكزة على الإحساس هي المصدر الوحيد للمعرفة؛ ومن هنا كان وصف التجربة بالحسية، تفريقاً بينها وبين التجربة المرتكزة على المبادئ الفطرية، والتي يرفضها التجريبيون الحسيون.

وتتمثل هذه الإتجاهات التجريبية في كيانات فلسفية كما هي عند الوضعيين، والماركسيين، والإجتماعيين وغيرهم، ويجمعها كلها الأساس التجريبي في المعرفة.

وسيتم تناول هذه الاتجاهات في الفصل التالي من خلال إستعراض تاريخي لمسيرة الاتجاه التجريبي لدى أبرز رجاله، وعرض لمبادئه الكبرى، وللمرتكزات التي تستند إليها تلك الاتجاهات، وذلك تمهيداً للنقد في الفصل الثاني.

---

(١) اية (٤٦) من سورة الحج.

الفصل الأول

اتجاه التجربة الحسية

المبحث الأول: عرض تاريخي فلسفي:ـ

اتجاه التجربة الحسية يقف بإزاء الاتجاه العقلي، ومن ثم فتاريخه مضارع لتاريخ هذا الاتجاه.

فمنذ عهد الإغريق وجد فلاسفة اعتبروا العلم التجريبي لا المبادئ الفطرية الصورة المثلى للمعرفة البشرية، وأكد هؤلاء على أن الملاحظة الحسية والتجربة هي المصدر الوحيد لمعرفة الحقائق، وأن الإنسان يخدع نفسه إذا ظن أن مصدراً آخر يستطيع أن يوصله إلى معرفة مفيدة.

ولم يكن الاتجاه التجريبي على وضعه الذي هو عليه الآن منذ وجد، فقد تمثل بادئ الأمر في صورة الحسية الساذجة، وكان من أوائل من قال بهذا الاتجاه: أبيقور(١)، الذي وضع ثقته في المعرفة التجريبية نافياً ما عداها وكذلك الرواقيون حصروا المعرفة بالحس، وإن لم ينفوا فاعلية العقل تماما(٢).

ويعتبر التجريبيون المعاصرون الشكاك اليونانيين ممثلين للنزعة التجريبية (ذلك؛ لأنهم إذا كانوا قد أعربوا عن الشك في إمكان المعرفة فذلك لأن اليونانيين كانوا يعتقدون أن المعرفة لابد أن تكون يقينية على نحو مطلق، وقد أدرك كارنيادس ـ القرن الثاني ق. م ـ ... أنه لا ضرورة للمعرفة المطلقة من أجل توجيه الإنسان في حياته اليومية...

---

(١) فيلسوف يوناني، صاحب فلسفة أخلاقية، توفي حوالي (٢٧٠ ق. م).
انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٤٣).

(٢) انظر: عبد الرحمن بدوي ـ خريف الفكر اليوناني (١٨، ٥٣).

والواقع أن كارنيادس بدفاعه عن الرأي الشائع وعن الاحتمال قد أرسى دعائم الموقف التجريبي)[1].

وقد استمرت المدرسة الشكية أكثر من ثلاثة قرون بعد كارنيادس، وجاء أمبيريكوس، الذي كان ممثلا لمدرسة الأطباء التجريبيين، وكان يؤمن بقيام المعرفة على المدركات الحسية، وقد حاول ـ كما يقول التجريبيون ـ تطهير الطب من أي فكر تأملي بحت.

أما في العصور الوسطى الأوربية: فقد كان الاتجاه العام محاربة النزعة التجريبية بسبب سيطرة الفلسفة الكنسية التي توجه إلى النقل ـ أي: الكتب المقدسة ـ مصدرا للمعرفة من جانب، وتهتم بميدان ما وراء الطبيعة، محتقرة الميدان الطبيعي الذي يمثل الميدان الخصب للمنهج التجريبي من جانب آخر.

وقد تبنّت الكنيسة مذهبي أفلاطون، وأرسطو في المعرفة، فاتبع الأول ذوو النزعة الصوفية من لاهوتي الكنيسة، واتبع الثاني ذوو النزعة العقلية.

ومع هذا فقد وجد في تلك العصور من عرف أهمية الاتجاه التجريبي فدعا إليه، ودافع عنه مثل (روجر بيكون[2]، ووليم أوكام)[3].

(١) نشأة الفلسفة العلمية (٧٧).

(٢) فيلسوف إنجليزي من رواد الاتجاه التجريبي في أوربا، يعتقد أنه اتصل بالمسلمين أو درس على من تلقى منهم، توفي عام (١٢٩٤م).
انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٤٦٩).

(٣) فيلسوف انجليزي يرى أن الحقيقة في الجزئيات، وأن المعرفة لا تتجاوزها وأن الأفكار الكبرى ــ مثل الإلهية ــ طريقها الإيمان المجرد، توفي حوالي (١٣٤٩م). انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١٩٦٦).

ولكن مع كل تلك الجهود، فإن الاتجاه التجريبي لم يصبح مذهبا فلسفيا قائما على أسس ثابتة، ومواجها المذهب العقلي مواجهة ناجحة ــ في أوربا ــ إلا بعدعصر النهضة فيها من القرن السادس عشر وما بعده، وذلك بظهور كبار التجريبيين هناك مثل: فرنسيس بيكون[1]، وجون لوك (١٧٠٤م)، وديفيد هيوم (١٧٧٦م). ويعتبر فرنسيس بيكون الممهد القوي للفلسفة التجريبية التي تبناها لوك بعد ذلك، فقد انتقد في كتابه (البحث الجديد) الاتجاه النظري البحت في الفلسفة اليونانية، ووازن بين هذا الاتجاه وبين الملاحظة، والبحث العلمي في الطبيعة، حيث قرر: أنه بالإمكان أن يصل الإنسان إلى معرفة بعالم الطبيعة على ضوء ملاحظاته، خلافا للفلسفة الميتافيزيقية، التي تتجاوز في مطالبها قدرات الإنسان.

وعلى ضوء هذا؛ قرر أنه لابد أن تتجه الفلسفة وجهة جديدة، ورسم لهذه الوجهة منهجاً تجريبياً يقوم على الاستقراء الذي تجمع فيه المعروضات التجريبية، وتطرح عليها الفروض، ثم تختبر ليتم استنتاج المعرفة (ولقد كان بيكون ــ كما يقول ديورانت ــ صوت جميع الأوربيين الذين حوّلوا القارة الأوربية من غاب إلى أرض كنوز للفن والعلم، وجعلوا منها مركز العالم)[2].

أما جون لوك، فقد انبرى لوضع النظرية التجريبية في بحث متكامل،

---

(١) فيلسوف وأديب انجليزي، صاحب المنهج التجريبي الجديد، الذي بدأ به العصر التجريبي في أوربا، بعد عصر الفكر التأملي والمنطق التصوري، توفي عام (١٦٢٦م). انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٤٦٩).

(٢) قصة الفلسفة (١٨٠).

فكان ذلك كتابه: (دراسة في العقل البشري).

يبدأ لوك فلسفته بمهاجمة المذهب العقلي عن طريق هدم المبادئ الفطرية التي يقول العقليون باستقلالها عن التجربة ووجودها في العقل قبل ممارسة الإنسان لأي تجربة خارجية، مثل: مبدأ عدم التناقض وفكرة (الله)[1]، ويرى أن هذه الأفكار ليست فطرية، وأن العقليين واهمون حين قالوا بذلك، معللا ذلك بأنها لا توجد عند كل الناس كالطفل والمجنون، أو يختلفون في تصورها مما يدل على أنها مكتسبة.

وعلى هذا؛ فالعقل صفحة بيضاء والتجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعا[2].

ويوضح التجربة بتقسيمها إلى نوعين:

ـ تجربة ظاهرة على الأشياء الخارجية.

ـ وتجربةباطنة تقع على أحوال الإنسان النفسية.

ويفسر لوك صدور المعرفة عن التجربة بتقسيمه المعاني إلى قسمين:

= معاني بسيطة مكتسبة بالتجربة.

= ومعاني مركبة، ترجع إلى التفكير.

---

(١) أي: غريزة التدين للإله الكامل.

(٢) انظر: المعرفة ـ للشنيطي (١١٠).

فأما البسيطة: فهي طوائف ثلاث:ـ

* أولاها: معاني محسوسة بالحواس الظاهرة، مثل قولنا: بارد، صلب، امتداد، شكل.

* وثانيها: المعاني المدركة باطنا، وهي التي ترجع إلى الذاكرة والانتباه والإرادة.

* وثالثها: المعاني المحسوسة والمدركة باطنا في آن واحد، مثل: معاني الوجود والألم واللذة، ودور النفس في جميع هذه المعاني هو انفعال تستقبل به واردات الواقع وتسجلها.

أما المعاني المركبة: فإن النفس فيها فاعلة؛ لأنها هي التي تكوّنها معتمدة على المعاني البسيطة التي استمدتها من الخارج، وهي ثلاثة أقسام:

ـ معاني الأعراض التي تدل على صفات لا تقوم بنفسها، بل توجد في غيرها كالجمال الذي توصف به المرأة، والزهرة.

ـ الجواهر وهي أفكار دالة على أشياء موجودة قائمة بنفسها كالزهرة والإنسان.

ـ المعاني المعبرة عن روابط بين أشياء ـ كفكرة البنوْة والعليّة، ونحوها.

وللعقل في عملية التركيب ثلاث طرائق: الجمع، والتجريد، والمضاهأة.

ـ فبالجمع: نكوّن معاني الأعراض من المعاني البسيطة، كتكوين معنى الجمال المركب من لون وشكل، يحدثان سرورا في الرائي.

ـ وبالتجريد: نَفْصل بين الخصائص المشتركة بين الجزئيات، والخصائص الذاتية لكل منها، ليتكون المعنى من الخصائص المشتركة، كأخذنا الحيوانية والنطق من زيد، وعلي، وحمد... دون طول كل منهم، أو عرضه أو لونه، ونحو ذلك مما يختلفون فيه، فيتكون عندنا معنى الإنسان.

ـ وبالمضاهأة: نكوّن المعاني المندرجة تحت اسم (الإضافة)، كتكوين معنى الأب المضاف إلى الابن.

هذه هي المعاني المركبة، وهذا هو أسلوب العقل في تركيبيها[1].

وبعد أن وضع منهجه حاول أن يبيّن كيف تستمد المعرفة من الحواس من خلاله، بل إن الأفكار التي قال العقليون بفطريتها مستمدة من الحواس.

ففكرة اللانهائي التي يعتبرها ديكارت فكرة فطرية حيث استنتج عن طريقها وجود الله، ذلك أنه استنبط من شكه أنه ناقص ولا سبيل إلى إدراكه فكرة النقص إلا إذا كانت فكرة الكمال اللامتناهي موجودة في عقله، ولابد أن يكون موجودها كاملا لا متناهيا، وهو: الله.

لكن لوك يرى أن هذه الفكرة جاءت نتيجة تركيب العقل من

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (١٤٦، ١٤٧)، والمعرفة ـ للشنيطي (١١٠، ١١١) و (جون لوك) (٥٧ – ٥٩).

الأفكار البسيطة المستمدة من التجربة الحسية، وذلك أنه لماكان وجودنا محدودا بالزمان، والمكان، فإننا نتصور مكانا، وزمانا لا حدود لهما، عن طريق المضاهأة، والمقارنة، والتخيل، ومن هنا تأتي فكرة اللامتناهي، وهي بذلك تالية لفكرة المتناهي الآتية من التجربة، فلولاها لم نصل إليها، فالتجربة إذن: منبع المعرفة(١).

ومع أن لوك ينكر المبادئ الفطرية، إلا أن الناقدين قد اعتبروا قوله بأثر العقل وفاعليته من خلال الجمع، والتجريد، والمضاهأة، واعترافه ببعض المبادئ التي لا يمكن استمدادها من التجربة دليلا على أنه (يعود إلى فطرة العقل برغمه، ودون أن يشعر)(٢).

وبهذا يكون سائرا على خطي فرنسيس بيكون ونزعته التجريبية المتوسطة بين العقلية والحسية المتطرفتين، كما شبهها بيكون نفسه في مقارنة تمثيلية، فقد شبّه أصحاب المذهب العقلي بـ «العناكب»، التي تحيك نسيجها من مادتها الخاصة، وشبه التجريبيين القدامى ـ الحسيين ـ بـ «النمل» الذي يجمع المواد دون أن يتمكن من الاهتداء إلى نظام فيها، أما التجريبيون الجدد فهم في نظره أشبه بالنحل، الذي يجمع المواد ويهضمها، ويضيف إليها من جوهره، وبذلك يخلق نتاجاً من نوع أرفع(٣).

---

(١) انظر: المعرفة ـ للشنيطي (١١٢).

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٤٩).

وانظر: جون لوك (٤٥).

(٣) انظر: نشأة الفلسفة العلمية (٨٠).

ولكن هذا الاتجاه لم يرق للتجريبيين الذين جاؤا بعده واندفعوا في اتجاههم الحسي إلى غايته، فأنكروا كل فاعلية للعقل جعلها له لوك، وعلى رأسهم: هيوم.

فقد جاء ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦م)، بعد لوك، وسار في اتجاهه من حيث تحليل المعرفة البشرية وتبني التجريبية، لقد حاول من دراساته ـ كما يقول ـ بناء علم للطبيعة البشرية، يتبع المنهج العلمي الذي سلكته العلوم الطبيعية فتقدمت تقدمها الكبير، ووصلت إلى نتائج عظيمة[1].

يبدأ هيوم بتقسيم الإدراكات ـ المعاني ـ إلى انفعالات، وأفكار، وعلاقات بين المعاني.

ـ فالانفعالات: تتمثل في انفعالات الحس الظاهر، واللذة، والألم، كما تتمثل في انفعالات التفكير التي تحدث تبعا للذة، والألم ـ كالحب، والكره ـ وتتميز هذه الانفعالات بالحيوية، والقوة في وجودها بالذهن.

ـ أما الأفكار: فهي صورة الانفعالات السابقة، لذا كانت أقل منها حيوية في العقل.

ويشترط هيوم في الأفكار أن تكون صورة حقيقة لانفعالات سابقة، وإلا فيجب البحث عن مصدرها، وبيان أنها وهم، كالمعاني المجردة.

ـ والعلاقات بين المعاني تنشأ بفعل قوانين التداعي (التشابه والتقارن في المكان والزمان، والعلية)، وقد استنبط هيوم هذه القوانين، نتيجة

---

(١) انظر: المعرفة (١١٥).

ملاحظة الظواهر العقلية، كما استنبط نيوتن[1] الجاذبية إثر ملاحظاته الاستقرائية في عالم الطبيعة.

وعن طريق هذه العلاقات التي تكونها هذه القوانين تتكون المعرفة البشرية، وهنا يفترق لوك وهيوم.

فإن فاعلية الذهن المتمثلة في (المضاهأة والجمع والتجريد)، ـ عند لوك ـ ، تنتفي عند هيوم، ولا يبقى للعقل من وظيفة سوى كونه الموطن الذي تجتمع فيه الانفعالات، فتحصل منها المعاني حصولاً آليا بموجب قوانين التداعي[2].

وحتى يثبت هيوم أن هذه القوانين ليست مبادئ عقلية قبلية، كما يتصور العقليون، فقد اتجه إلى نقدها مكتفيا بنقد أهمها وهو: قانون العلّية.

العلّية: هي عماد المنهج التجريبي، والعلومُ الطبيعيةُ تابعة في قيمتها لقيمة علاقة العلية، التي تسمح بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية، وبالعلة الحاضرة على المعلول المستقبل، فما مصدرها؟.

ليست غريزية ـ في رأي هيوم ـ ، لأنه لا يوجد في الذهن شيء غريزي، وليست مكتسبة بالحس الظاهر أو الباطن، لأن الحواس ندرك بها

---

(١) إسحق نيوتن، عالم طبيعي، وضع قانون الجاذبية العام وقانون الحركة توفي عام (١٧٢٧م). انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١٨٧٢).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (١٧٣)، والأسس المنطقية للاستقراء (٩٦).

تعاقب الظواهر فقط، ويمثل بالكرة التي تتحرك فتصادف كرة أخرى فتحركها، وليس في حركة الأولى ما يشهدنا على ضرورة تحرك الثانية، وعلى هذا: ينبغي ـ في نظر هيوم ـ أن نفسر العلية، فلا نحكم بوجود علة موضوعية بين الأشياء، لأنا لم نشهدها ولا بضرورة التقارن في العقل لأنه ليس في العقل شيء لم يكن في الحس[1]، فلا يبقى من تفسير للعلية إلا أن تكون نتيجة لتكرار حدوث شيء بعد شيء آخر أمام الذهن البشري، لأن هذا التكرار يجعل الذهن يتوقع دائما حصول الثاني عند وجود الأول، وكلما كثر التكرار كلما زاد تصوره للثاني عند حصول الأول.

فالعلّية: فكرة قائمة في الذهن نتيجة تقارن بين شيئين، وليست موجودة في الأشياء الخارجية ولا غريزية في العقل البشري، . وإذا كانت قوانين التداعي ليست فطرية فمن باب أولى الأفكار الأخرى[2].

وهنا يرى التجريبيون أن هيوم الذي سعى لتخليصهم من المبادئ القبلية التي تنافي النزعة التجريبية، قد أوقعهم في صعوبة لأنه (لم يستطع تفسير المبدأ الذي تنتقل به المعرفة التجريبية من الماضي إلى المستقبل، أي: أنه لا يستطيع تفسير الطبيعة التنبئية للمعرفة)[3]. وبهذا لا يكون للعلم

---

(١) التفسير العقلي للعلية: أنها ارتباط ضروري بين العلة والمعلول، فكلما حصلت العلة حصل المعلول وكلما حصل المعلول كان ناتجا ضرورة عن علته، والتفسير التجريبي لها ـ عند هيوم ـ : انتقال ذهني من موضوع إلى آخر نتيجة تكرر وجودهما مترابطين ـ وهيوم يفند الأول ليبقى الثاني هو التفسير الوحيد ـ ، وهو دليل على أنها غير فطرية.

(٢) انظر: المعرفة ـ للشنيطي ـ(١٢١)، وتاريخ الفلسفة الحديثة (١٧٥)، ومحمد باقر الصدر ـ الأسس المنطقية للاستقراء (١٠٠).

(٣) نشأة الفلسفة العلمية (٨٩).

التجريبي أساس، وقد اعترف هيوم بهذه النتيجة ووصف نفسه بالشكاك، إلا أنه من جانب آخر حاول تخفيف هول هذه النتيجة من خلال فكرة الاعتقاد.

والاعتقاد: كالوهم، تَصَوّرٌ لموضوع وليس علما به إلا أن الاعتقاد: شعور أكثر امتلاء بالحيوية من الخيال، بل إن حيويته تضاهي حيوية الانفعالات، فأنت تعتقد بحصول الثاني بعد حصول الأول في العلة والمعلول اعتقاداً يضاهيء الانفعال.

كيف جاء هذا الاعتقاد، ومصدر الأفكار كلها الحس؟.

يرى هيوم: أن الاقتران المتكرر بين شيئين، بين (آ) و (ب) مثلا يجعل الذهن ينتقل من أحدهما عادة، فإذا تمثل (آ) في الذهن عن طريق الحس بشكل انطباعي حي، فإن هذه الحيوية تنعكس على فكرة (ب) وتصبح اعتقادا، ولكنه ليس علما، وبإمكان الإنسان أن يستعين به في حياته العملية، وعلى هذا: فإن الطريق الذي انتهى إليه هيوم في شأن المعرفة ما يزال مسدودا.

كانت هذه النتيجة التي وصل إليها هذا الفليسوف سبباً في قيام مذهب جديد في فلسفة المعرفة هو: المذهب النقدي عند إيمانويل كانت، الذي حاول فيه رد التجربة إلى أصول ثابتة حتى يتلافى النتيجة الشكية، التي تفقد العلم الطبيعي قيمته.

ولكن اتجاه هيوم التجريبي استمر وتبعه مجموعة من الفلاسفة في

القرن التاسع عشر، مثل: جرمي بنتام[1]، وجيمس مل[2]، وجون ستيوارت مل[3]، وهربرت سبنسر[4] [5].

واتسع نطاق هذا المذهب فلم يعد مقتصراً على نظرية المعرفة، بل تغلغل في كل مجالات التفكير متمثلا في فلسفات لها نظراتها الميتافيزيقية؛ والطبيعية، إضافة إلى تبنيها النظرية التجريبية في المعرفة، ومحاولة جعل تلك المجالات متسقة مع النظرة التجريبية أو قائمة عليها، ومن أشهرها: الفلسفة الوضعية، والفلسفة الماركسية.

* **الوضعية:ـ**

هي الفلسفة التي أرسى دعائمها الأولى أوجيست كونت (١٧٩٨م).

وقد انبعثت فلسفته من شعور بنجاح العلم الطبيعي ـ وقد درسه وعاش في أجوائه ـ، وتقديمه خدماتٍ جليلةً لصالح البشرية، في مقابل

---

(١) فيلسوف انجليزي كتب في عدة فنون، وأقام مذهب المنفعة في الأخلاق، توفي عام (١٨٣٢م)، انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٤٠٧).

(٢) اسكتلندي كتب في المعرفة وفسرها تفسيرا ماديا حسيا، توفي (١٨٣٦م)، انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٣٣٣).

(٣) انجليزي من دعاة الاتجاه التجريبي في مختلف العلوم، توفي (١٨٧٣م). انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٣٤١).

(٤) فيلسوف انجليزي، أقام فلسفته على مبدأ التطور الذي يعم كل الأشياء ـ عنده ـ، واهتم بالعلم الطبيعي، توفي عام (١٩٠٣م).
انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٣٥٦).

(٥) انظر: أسس الفلسفة (٣٥٥).

تقهقر الفلسفة المثالية وتعاليها على الناس.

والوضعية: تقوم على التجريبية التي انتهى إليها هيوم، فهي تنكر أي معارف أولية ضرورية، وتحصر المعرفة في نطاق التجربة، والإدراك الحسي، وترفض الميتافيزيقيا،، وتحارب الاهتمام بها، لأنها مسائل لا يمكن إدراكها بحكم انفلاتها من التجربة، فالانشغال بها لغو، وانصراف عن الصالح، ويشبه كونت الميتافيزيقيا التي يدعو إليها هيجل بـ «ألعاب الحواة»[1]، التي تغري الناس فيقبلون عليها وبطونهم تئن من الفراغ، والتمس في التاريخ مستندا لا تجاهه هذا، فقسمه إلى مراحل ثلاث، تدرجت فيها المعرفة البشرية من الطفولة فالمراهقة حتى بلغت رشدها في الوضعية.

ـ فالأولى: هي المرحلة اللاهوتية، التي أرجع الإنسان فيها وجود الكون وحركته ونحو ذلك إلى موجودات غير منظورة في عالم علوي، سواء تمثلت في إلَه واحد أو آلهة متعددة.

ـ والثانية: المرحلة الميتافيزيقية، وقد استبدل الإنسان فيها بالعلل المفارقة عللا ذاتية يتوهمها في باطن الأشياء كالماهية، والعلية، والنفس... إلخ وما هي في الحقيقة إلا معان مجردة جسّمها له الخيال.

ـ والأخيرة: المرحلة الواقعية، التي يقتصر فيها الإنسان علي دراسة الظواهر فهما لها، كما هي لا بحثا عن أصولها، فموضوع العلم هو: الإجابة على سؤال: كيف؟. لا عن سؤال: لِمَ؟.

---

(١) جمع حاوي، وهو: الرجل الذي يقوم بأعمال غريبة (المهرج).
انظر: المعجم الوسيط، مادتي: حوى، وهرج.

فالمرحلة الواقعية تختلف عن المرحلتين السابقتين في الموضوع والمنهج[1].

وقد تطورت الوضعية بعد كونت، وتعددت مدارسها، وإنْ كانت تعود في النهاية إلى خطوط عامة واحدة، ومن هذه المدارس: الوضعية المنطقية، وهي فضلا عن نزعتها التجريبية ورفضها الميتافيزيقيا تزيد على وضعية كونت باعتمادها على التحليل المنطقي في رفض الميتافيزيقيا، ويتمثل هذا التحليل برد عبارات اللغة المركبة الى أنواعها البسيطة، ليتم التفريق بين العبارات ذات المعنى والتي لا معنى لها، ومعنى كون العبارة ذات معنى هو: دلالتها على شيء يمكن التثبت من صوابه أو خطئه في حدود الخبرة الحسية، فإذا لم تدل اللفظة أو الجملة على شيئ محسوس فهي لغو خالية من المعنى، كالتي تدل على عالم ما وراء الطبيعة الذي لا يعدو في عرف هذه الوضعية أن يكون وهما، وخرافة.

قال أحدهم في مقدمة كتابه: (جعلت الميتافيزيقيا أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية لأجدها كلاماً فارغا لا يرتفع إلى أن يكون كذبا، لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل، ولكن تدحضه التجربة، أما هذه فكلامها كله من قبيل قولنا: إن المزاحلة مَرَتْها خمالة أشكارا، رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول)[2].

ويرى الوضعيون المنطقيون: أنهم باعتمادهم على هذه النظرية اللغوية

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية (٣١٧)، والفكر الإسلامي الحديث (٣٥٧).

(٢) التفكير الفلسفي الإسلامي ـ لسليمان دنيا (٤٧).

وانظر: عزمي إسلام ـ اتجاهات في الفلسفة المعاصرة (١٢٤).

التي تحصر المعنى في قابليته للتحقيق داخل الخبرات الحسية يقضون على ثنائية الوجود التي تقول بها الفلسفات السابقة، حيث لا يبقى معتبرا لديها سوى عالم المظاهر، يقول هانزر ايشنباخ[1]: إن نظرية المعنى (يستطيع بها التجريبي أن يتغلب على ثنائية عالم المظاهر وعالم الأشياء في ذاتها، فهي تستبعد الأشياء في ذاتها، لأنها تؤكد أن الكلام عن أشياء لا تقبل المعرفة ـ الحسية ـ من حيث المبدأ هو كلام لا معنى له)[2].

* **الماركسية:** تتفق الماركسية مع الوضعية في إقامة المعرفة على التجربة والخبرات الحسية، وفي رفض أية مصادر أخرى للمعرفة تتجاوز التجربة وفي إلغاء أي فلسفة تقول بوجود ما لا يخضع للتجربة.

ولكنها تركز ـ بالإضافة إلى استعانتها بالعلم الطبيعي في بناء فلسفتها ـ على الظروف الاقتصادية، والبيئة المادية للإنسان التي تكوّن ـ عند الماركسية ـ الإطار الذي يزاول الإنسان نشاطه في نطاقه، فالمعرفة منبثقة من حركة الانسان، في هذا الإطار ولا يمكن أن تنفصل عنها، وبهذا وقفوا في وجه المذهب العقلي (إن ماركس وانجلز لم يوجها ضربة قتالة لجميع أشكال المثالية واللاأدرية إلا عندما ربطا نظرية المعرفة بالممارسة العملية بصفتها إنتاجا اجتماعيا وعملا ثوريا)[3].

---

(١) فيلسوف ألماني من زعماء الوضعية المنطقية، الجديدة، كَتَبَ فيها كثيرا، توفي عام (١٩٥٣م). انظر: نشأة الفلسفة العلمية (١٠).

(٢) نشأة الفلسفة العلمية (٢٢٧).

(٣) النظرية المادية في المعرفة ـ لجارودي (٥١).

والقاعدة التي تنطلق منها الماركسية في وضع نظرية المعرفة، فلسفتُها في الوجود، التي تقرر أن المادة هي الموجود الأزلي الأول الذي تنبثق منه الموجودات الأخرى كالفكر، فحينما (تعلن المادية أن المادة هي الواقع الأول، والفكر الواقع الثاني؛ فإن ذلك يعني أمرين:ـ

ـ أن الفكر لا يمكن أن يوجد دون موضوع خارجي: الطبيعة.

ـ أن الفكر لا يمكن أن يوجد دون شروطه المادية: دماغ الإنسان ذلك أن النظرية المادية في المعرفة ستكون نظرية انعكاس، وستكون مهمتها أن تُظْهِر كيف أن الواقع الموضوعي ينعكس في وعي الإنسان انطلاقا من المبدأ القائل: إن ما هو منعكس ـ الموضوع ـ يمكن أن يوجد مستقلا عن العاكس ـ الوعي ـ والعكس بالعكس)[1].

*** موقف الاجتماعيين في مصدرية المعرفة:**

اتجه طائفة من علماء الاجتماع المعاصرين إلى رد المعرفة إلى الحياة الاجتماعية ومقتضياتها، بعد أن رفضوا العقل مصدراً للمعرفة، ورفضوا القول بمبادئ فطرية عند الإنسان، فهم تجريبيون من نوع يخالف صنوف التجريبيين ـ ، حيث ردوا المعرفة إلى الحياة الاجتماعية، مع قرب بينهم وبين الماركسيين[2].

وعلى رأس هذه الطائفة: أميل دوركايم[3]، الذي يذهب إلى أن المعاني

(١) النظرية المادية في المعرفة (٥١).

(٢) انظر: أسس الفلسفة (٣٦٠).

(٣) رائد علماء الاجتماع الفرنسيين بعد كونت، أقام علم الاجتماع على الفلسفة الوضعية والنظرية التطورية. توفي عام (١٩١٧م).
انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٤٣٢).

والمبادئ العقلية نتاج الفكر الجَمْعِي، ويرى: أن هذه النزعة مع أنها حسية تجريبية، إلا أنها تفوق التجريبية غير الاجتماعية؛ لأن المعرفة الناتجة عن الفكر المجموعي كليةٌ ثابتة إلى حد ما، وضرورية، بينما التصورات الحسية جزئية، متغيرة، فالمعاني والمبادئ الجمعية تعلو على العقل الفردي، ورأي يتبناه مجتمع، ليس كرأي واحد، لأن النواقص التي لا يستطيع الفرد التحرز من الوقوع فيها تزول في آراء المجموعة بقدر كبير(١).

ويدلل على صدق اتجاهه بأنه يلاحظ أن البدائي ـ بل المفكر ـ أحياناً قد يقع في التناقض فلا يردعه إلا تنبيه الآخرين.

وبناء على هذا الموقف، فإن المبادئ التي تعود إليها المعرفة البشرية غير ثابتة، بل متغيرة بتغير الزمان والمكان والظروف الاجتماعية.

أما الظواهر الاجتماعية التي تكون المبادئ التي يقوم عليها العقل السليم، فإنها تشمل (مناحي الفكر والعاطفة والعمل جميعا لأنها تصدر عن أناس يعيشون في مجتمع تحت ظروف واحدة)(٢).

فالقضية من قضايا المعرفة تتكون خلال هذه الأوجه، وتصبح ظاهرة اجتماعية يتلقاها الفرد ويخضع لها طوعا أو كرها، بل إنه يحس كأنها تنبثق من ذاته، وهنا يتفق هؤلاء الاجتماعيون مع سابقهم سبنسر، الذي يرى أن الأفكار تحصل للمجتمع اكتسابا بفعل الحياة الاجتماعية، ثم تنتقل

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٤٣٢).

(٢) أسس الفلسفة (٣٦١).

بالوراثة من جيل إلى جيل حتى تصبح بالنسبة للفرد فطرية موروثة[1].

وبهذا يكون موقفهم مشابهاً موقف الماركسيين؛ من حيث إنهم يعترفون بوجود المبادئ الفطرية عند العقليين، لكنهم ينفون فطريتها هذه ويعتبرونها إنتاجا للتجربة، وجهد الإنسان في مجال الممارسة الطبيعية، والاجتماعية، فما يقال في الاتجاه الماركسي في المعرفة يتجه إليهم.

---

(١) انظر: المصدر السابق (٣٤٩).

المبحث الثاني: فلسفة اتجاهات التجربة الحسية:ـ

بعد هذا العرض التاريخي لحركة اتجاهات التجربة الحسية ونهاياتها، سأتناول العناصر الكبرى التي تتمثل من خلالها فلسفة هذه الاتجاهات.

١ - إنكار المبادئ الفطرية:ـ

هذه هي النقطة التي يعلن الفيلسوف بِتَبَنّيهِ لها انتسابَه إلى الاتجاه التجريبي.

لقد بدأ جون لوك مؤسس نظرية المعرفة ـ كما يرى ذلك كثير من الأوربيين ـ كتابه: (دراسة في الذهن البشري)، بمهاجمة الاتجاه العقلي ممثلا بديكارت، وانكار أي أوليةٍ للمبادئ التي يرى ديكارت والعقليون أن الإنسان يولد مفطوراً عليها.

ولوك يتصور أن العقليين يرون هذه المبادئ ـ التي يهاجمها ـ قضايا علمية، ومعاني واضحة في العقل منذ مولد الإنسان، كما أنه يتصور أنهم يدخِلون الأحكام الذاتية، والتقديرات الشخصية المنبثقة من تأمل الإنسان، ضمن تلك المبادئ لأن الجميع معرفة باطنة، أي: أنهم لا يفرقون بين الذاتي والموضوعي، وبناءً على هذا التصور: كان هجومه على المذهب العقلي، حيث يرى أنه لو صح أن الغريزة تقدم العلم للإنسان لما كان بحاجة إلى الملاحظة والاختبار ويصور العقلي ـ بسخرية ـ بأنه وهو يبحث عن المعرفة ينبغي له أن يغمض عينيه ويسد أذنيه مستبعداً كل ما تأتي به الحواس، فإنْ استعان بالحواس خالف مذهبه، وأصبح تجريبيا.

كذلك يرى: أن المبادئ لو كانت حقا موجودة للزم أن توجد عند جميع الناس، وليس كذلك، لأنا نرى الأطفال، والبُلْه، والأميين ليست واضحة لديهم أو غير موجودة، ويرى: أن قول العقليين إن هذه المبادئ تكون في النفس ولا تظهر فاعليتها منذ الولادة، وأنها تكون مطمورة لدى البله تناقضٌ؛ لأنهم، يقولون إنها موجودة في العقل، وغير موجودة (فكأنهم يقولون إن الإنسان جائع دائما ولكنه لا يحس بالجوع دائما... وواضح من هذا أن لوك لا يريد أن يعترف بالوجود بالقوة، وباللاشعور مع أن الذاكرة دليل ساطع عليهما)[1].

لكن على الرغم من هذا الهجوم على فطرية تلك المبادئ فإن مَنْ جاء بعده من دارسيه يرون أنه اعتمد عليها واعترف بها من خلال إثباته فاعلية العقل في تكوين المعرفة، وأنه (قبل عقلا لا يأتي من التجربة، ويكوّن أفكار العلاقات)[2].

مما جعل التجريبيين بعده يتخذون موقفا حاسما من هذه المبادئ بإنكار فطرية أي مبدأ فكري، أما هذه المبادئ التي يظن العقليون فطريتها فإما أن يحيلوها إلى شِبْه وَهْم ـ كما فعل هيوم مع مبدأ العلية، وإما أن يعترفوا بوجودها لكنهم يجعلونها صادرة من التجربة ـ كما يقول ذلك الاجتماعيون والماركسيون ـ ، إذ يقررون أن (هذه القوانين ليست قبلية للفكر؛ إنها أعم قوانين الحركة في الطبيعة، والفكر، والتاريخ، وهي

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٤٥).

(٢) مع الفيلسوف (١٦٤).

مستخلصة من التجربة والممارسة البشرية، ومن مجموع العلوم والتكنيك والممارسة الاجتماعية)[1].

٢ - الاعتماد على الحس والتجربة:

بعد ما رفض التجريبيون التفسير العقلي للمعرفة، قدموا تفسيرهم، بحيث اعتبروا العقل صفحة بيضاء، خالية من كل معرفة، وأن الحواس والتجربة هي وحدها التي تنقش المعرفة على هذه الصفحة، فالحس، والتجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة.

ويتمثل تفسير التجريبيين الذين قالوا بالتجربة مصدراً وحيداً للمعرفة في رأيين:

الأول: الذي يرى أن المعرفة تتكون من الإحساسات والتجارب البسيطة وقد سبقت الإشارة إلى فلسفة كوندياك، التي تنحو هذا المنحى في تفسير المعرفة البشرية، وقد شايعه عليه آخرون من التجريبيين الوضعيين الذين حصروا وجود المعاني في عبارات اللغة في تحققها في الواقع المحسوس، ووسيلة معرفة ذلك الملاحظةُ الحسية، حيث يتحقق من صوابها وخطئها الذي يمثل المعرفة، وما عزب عن هذه الملاحظة فليس إلى معرفته سبيل حتى يتحقق بعد ذلك، أما الاستنباط من موجودات محسة على غيرها فإن هذه المستنبطات تظل فروضا وهمية، أو محتملة حتى يتم التحقق منها إنْ أمكن[2].

---

(١) النظرية المادية في المعرفة (٥٥).

(٢) انظر: نشأة الفلسفة العلمية (٢٢٥، ٢٣٠).

إن آير[1] أحد الوضعيين المناطقة يصور هذا الاندفاع نحو تلك الصورة الجامدة التي ترجع المعرفة كلها إلى خارج الذات الإنسانية، حواس الإنسان، وذلك في مناقشته لديكارت في التجارب التي ذكرها، وبيّن أنها قوضت ثقته في الحواس، ليبقى العقل موضع الثقة لديه. يقرر آير ـ في مناقشته ـ عكس هذا، اذ يرى أن الخداع ـ هنا ـ ليس مصدره الحواس، فإحساسها حق، ولكن وَهْمنا، أو ما تفترضه عقولنا هو الذي خدعنا، فالخداع مصدره العقل وليس الحس.

فمثال البرج الذي يبدو مستديرا من بُعْد، ومربعا من قُرب، لا ينبغي ـ في نظر آير ـ أن نستدل منه على أن الحواس خادعة، وأنه في الحقيقة مربع لأن هذا الاستدلال ذاته خاطئ، فالواقع يشهد أن البرج عن بعد مستدير وعن قرب مربع، وليس الخداع هنا شيئا من طبيعة التجارب، ولكنه راجع إلى أن الإنسان يقيم على تجاربه استدلالات خاطئة، فهو إذا رأى البرج مستديرا افترض أنه سيراه دائما وفي كل أوضاعه هكذا، فإذا دنا ووجده مربعا ظن أن حواسه قد خدعته[2].

والمعرفة على هذا تصورات انعكست في الذهن مما في الخارج، عن طريق الحواس.

* وأما الثاني: فيرى أن المعرفة لا تتمثل في الإدراكات الحسيّة أو

---

(١) جول، آير ولد عام (١٩١٠) ودرس وضعية مدرسة فينا، ونشرها في بريطانيا حتى اعتبر زعيم الوضعية فيها.
انظر: مع الفيلسوف (٢٧٠).

(٢) انظر: أسس الفلسفة (٣٥٦).

التجارب البسيطة ــ فقط، كما زعم الأولون. ولكنها تتكون من خطوتين:

ــ حسية: وهي التي قال بها أولئك.

وعقلية: أو مرحلتي: التجربة والمفهوم.

وسنبين هذا الاتجاه من خلال التصور الماركسي الذ ي يتبناه، يقول أحد الماركسيين: (إن المادية الديالكتيكية[1] تعارض مرة واحدة الصفة وحيدة الطرف، للمذهبين: العقلي ــ الذي يرى أن النفس تحتوي أصلا على المبادئ والمفاهيم ــ والتجريبي ــ الذي يرى أن المعرفة كلها ناتجة عن الإحساسات وجمعها ــ.

فليس ثمة فكر منطقي لا يؤسس على التجربة الحسية، وبالمقابل: فإن المعرفة الحسية تحمل في ذاتها إمكانية التعميم التي ستتضح في المفهوم، فاللحظة التجريبية واللحظة العقلانية تشكلان كلا)[2].

ففي الدرجة الأولى: تبين الماركسية أن اللون والصوت والرائحة... خصائص موضوعية للمادة مستقلة عن وعي الإنسان وحواسه، ثم إن

---

(١) الديالكتيك: هو الجدل الذي يتوصل به إلى الحقيقة، وقد وضع هيجل منطقه الديالكتيكي منتقلا فيه من فكرة إلى نقيضها ثم إلى . نتيجتهما وأخذه ماركس وقال: إن هذا المنطق يتمثل في المادة قبل الفكر، أي: في الأوضاع الاقتصادية التي تتبعها التغيرات الأخرى في مجال الفكر.

انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٦١٦).

(٢) النظرية المادية في المعرفة (٢٥٩).

إحساساتنا تستطيع أن تقدم لنا عنها انعكاسا صحيحا، فالإحساس هو: الصلة المباشرة بين الوعي والعالم الخارجي.

ولا ينسى الماديون الماركسيون أن يستعينوا بالعلوم الطبيعية المعاصرة من فيزياء وكيمياء وبيولوجيا وغيرها ليأخذوا منها في هذه المسألة محتوى تجريبيا ملموسا.

وهكذا، فإن (التأكيد على أن الإحساس هو مصدر جميع معارفنا ليس سوى التباشير الأولى للنظرية المادية في المعرفة)[1].

أما الدرجة الثانية: فهي الدرجة العقلية أو درجة المفهوم، وهي تالية لمرحلة الإحساس، وتتمثل هذه الدرجة بالتجربة التي تفوق المعرفة الحسية السابقة بالتجريد، والتعميم، والغور في عمق الأشياء التي لم تصل الحواس إلا إلى ظواهرها، وفي هذه الدرجة التي تظهر فيها فاعلية العقل تكون المعرفة أكثر حقيقة وصدقا من الدرجة السابقة.

يقول لينين: (إن الفكر إذ يرتفع من الملموس إلى المجرد لا يبتعد إذا كان صحيحا عن الحقيقة، بل يقترب منها، وجميع التجريدات تعكس الطبيعة بشكل أعمق، وأصدق، وأكمل)[2].

وإذا كان لمبادئ العقل ومفاهيمه هذا المقام من الصدق والكمال في مطابقتها للحقيقة؛ فإن حكمها الذي تصل إليه من خلال فاعليتها في

---

(١) المصدر السابق (١٧٢، ١٧٥).

(٢) النظرية المادية في المعرفة (٢٥٩).

المدركات الحسية التي تزود بها الإنسان من الخارج يكون أحق، وأصوب من حكم الإحساس وحده، بل وأعم، وأبعد مدى حيث يتجاوز دائرة الحس المباشر في أحكامه فتكون المعرفة ـ لدى الماركسية ـ قد تجاوزت مجال الحس[1].

لكن ألا يتناقض هذا مع الاتجاه التجريبي الماركسي الذي ينكر المبادئ الفطرية من جانب، وتجاوزَ المحسوس من جانب آخر؟.

لقد لحظ الماركسيون أنهم بتجاوزهم المرحلة الحسية قد ساروا بأنفسهم نحو مأزق يهدم نظريتهم فتلافوا ذلك، بأن بيّنوا أن العقل في الدرجة العقلية إنما ينطلق من مفاهيم تجريبية، كما وضعوا للمعرفة شرطا هو: أن تظل في دائرة التطبيق الواقعي في عالم الطبيعة وفي الممارسة العملية في الحياة الاجتماعية.

فأما في الأولى: فأمرها قائم على ما سبق من تفسير التجريبيين كلَّ ما في العقل بأنه مستمد من التجربة التي مارسها الإنسان عبر السنين، حيث كوّن من خلالها مفاهيمه ومبادئه. (إن الصورة الأولى للقياس هي خلاصة تجربة قديمة عمرها مئات الآلاف من السنين: ماهو متضمن في جزء من كل متضمن في هذا الكل.

فلقد قادت فاعلية الإنسان العملية وعي الإنسان إلى أن يكرر ويتحقق مليارات المرات في الحياة من المضمون السري لمختلف صور المنطق، وأخذت هذه العملية قيمة بديهية، وصورة منطقية. فقد قال لينين:

---

(١) انظر: فلسفتنا (٨٩).

(الممارسة العملية الانسانية المتكررة مليارات المرات تنطبع في الوعي كصورة منطقية).

إن مقولات المنطق هي خلاصة التجربة الإنسانية في عملها في الواقع الموضوعي، ولذلك فهذه المقولات ليست قوانين للفكر فحسب، بل قوانين للطبيعة)[1].

وأما في الثانية: فإن الماديين لما رأوا أن قولهم بالمرحلة العقلية التي تتجاوز فيها المعرفة ميدان التجربة البسيطة ستنتهي بهم إلى المذهب العقلي، وستقودهم تلك المبادئ التي تتكون المعرفة في المرحلة العقلية من خلالها إلى مباحث ما وراء الطبيعة التي ينكرونها ـ أصلا ـ لَمَّا رأوا ذلك: أضافوا لمنهجهم عنصرا جديدا مقيّدا لهذه المعرفة في المجال الحسي، والتجريبي، وذلك بربط المعرفة النظرية بالتطبيق في المجال الحياتي للإنسان.

يقول ماوتسي تونغ[2]:(إن نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية تضع التطبيق في المقام الأول، فهي ترى أن اكتساب الناس للمعرفة يجب أن لا يفصل بأية درجة كانت عن التطبيق، وتشن نضالا ضد كل النظريات الخاطئة التي تنكر أهمية التطبيق، أو تسمح بانفصال المعرفة عن التطبيق)[3].

---

(١) النظرية المادية في المعرفة (٣١٧).

(٢) زعيم الشيوعيين الصيني، رأسَ جمهوريةَ الصين وكتب في الفلسفة الماركسية، توفي منذ عشر سنوات تقريبا. انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١٦٣٨).

(٣) فلسفتنا (٩١).

ما مجال هذا التطبيق، أو الممارسة العملية، الذي يقيدون به المعرفة في كل خطواتها حتى لا تفلت إلى عالم الميتافيزيقيا فترتمي من ثم في أحضان المذهب العقلي أو اللاهوت الديني ـ كما يصورون ـ وكيف يتم؟.

إن مجاله ـــ كما يرون ـ الطبيعة بمختلف أجزائها، وبما أن الإنسان أحد أجزائها، حيث هو نتاج للمادة، فهو من ثم مجال لهذه الممارسة، فالممارسة تتمثل في العمل المتبادل بين الإنسان والطبيعة، وكذلك بين الإنسان والمجتمع، وهكذا يظل الفكر مرتبطا بالواقع المادي من خلال (العمل المتبادل الفاعل بين الانسان والواقع الطبيعي، والاجتماعي القائم موضوعيا...

والخلاصة: تبدأ المعرفة بالممارسة العملية، وبالممارسة العملية نكتسب معرفة نظرية، يجب بعدئذ أن نرجع من جديد إلى الممارسة العملية، فالممارسة العملية: هي أساس المعرفة بجميع درجاتها)[1].

وبهذا يتضح أن هذه النزعة التجريبية متمثلة بالاتجاه الماركسي تتخذ في المعرفة بعداً أكبر من النزعة السابقة التي تمثلها وضعية (آير)، لأنها بارتقائها إلى الدرجة العقلية تحقق معرفة تَنَبُّئِيّة تعميمة من خلال الارتكاز على مبادئ عامة موثوقة الصدق.

ولكنها حذرا من الخروج على اتجاهها الحسي الذي تعتنقه تؤكد أن هذه المبادئ أحدثتها التجربة البشرية، وليست فطرية في العقل، وأنها

---

(١) النظرية المادية في المعرفة (٣٥٥، ٣٥٩).

نالت هذه القيمة العلمية نتيجة كثرة التجارب التي مارسها البشر خلال ملايين السنين.

كما تؤكد أن المعرفة ينبغي أن ترتبط بتطبيقها على المادة بما فيها حياة الإنسان وأن لا تعدو ذلك أبدا.

*** الاستقراء، والعليّة:**

الاستقراء هو: المنهج التجريبي الذي يعتمد عليه العالم في مجال الطبيعة لتحقيق المعرفة، وإصدار التعميمات، والوصول إلى القوانين العلمية، حيث يصل من دراسة الجزئيات إلى الكليات، ومن البحث في الظواهر إلى القوانين العامة كما في قولنا: هذه القطعة من الحديد تمددت بالحرارة، وهذه الأخرى كذلك والثالثة... إلخ، ثم نقرر بناء على ذلك أن كل حديد يتمدد بالحرارة.

لكن مشكلة في بنية الاستقراء ثارت أمام التجريبيين الذي رفضوا القول بأي مبدأ قبلي غير مستمد من التجربة، حينما واجهوا سؤالا محرجا: كيف يجوز الانتقال من مجموعة من الأمثلة الجزئية إلى حكم عام لا ينطبق عليها فقط، بل ينسحب على غيرها أيضا؟. فالحكم مثلا بأن النار تحرق، تثبت خبراتنا في الماضي والحاضر صحته، لكن ما الذي يضمن لنا أن النار ستحرق في المستقبل؟.

لقد واجه المذهب التجريبي هذه الثغرة، فكان عليه أن يقدم المبرر الذي يقفز به الحكم من حاضر إلى مستقبل، ومن جزء إلى كل، فيكون منهجه الاستقرائي علميا محققا نتائج علمية، أو أن يخفق في سد هذه

الثغرة فيعلن انهيار العلم الطبيعي بانهيار أساسه. ولقد عالج المذهب العقلي هذه الثغرة بأن أقام الاستقراء على مبدأ العلية، حيث يرى أن في العقل مبدءا فطريا كليا، هو أن لكل حادثة سببا، ولكل معلول علة، وأنه إذا وجد المعلول كان دليلا على علة جاءت به، وإذا وجدت العلة كان دليلا على أن المعلول سيتبعها.

أما التجريبيون المنكرون للمبادئ القبلية، فقد اختلفوا فيها إلى اتجاهات:

الاتجاه الأول: ومن أكبر ممثليه: الفيلسوف التجريبي جون ستيوارت مل وهو يرى: أن الاستقراء يفضي إلى نتائج يقينية، وأنه مضطر إلى التعويل على مبدأ السببية، وقضية الاطراد التي تعني: أن الحالات المتماثلة تؤدي إلى نتائج متماثلة، ويقرر على ضوء هذا أنه كلما حدثت ظاهرة عقب ظروف معينة، فهي ستحدث باستمرار، في كل الظروف المتماثلة، فالتمدد سيحدث في الحديد كلما وجدت الحرارة فيه.

ولكن هذه الاتجاه يختلف عن المذهب العقلي في مصدر السببية، فيردها إلى الحس والتجربة التزاما بمذهبه، فنحن نتعلم بالتجربة أن كل ظاهرة في الطبيعة هي مسبوقة بأخرى، فندعوا السابق المطرد: علة، واللاحق معلولا، ولما كان مِل يعلم أن ليس كل تعاقب مطرد يعتبر قانونا أضفى على هذا الاطراد صفة الضرورة دون مسمى العلة (السابق الضروري) ولم يبين سبب ضرورته(١).

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (٣٤٧).

وتتجه النظرية الماركسية في المعرفة هذا الاتجاه فهي تقول بالسببية (بيد أن فاعلية الإنسان هي حجر الزاوية في السببية ـ إذ بها ـ يتوطد تمثيل السببية وفكرة أن إحدى الحركات هي سبب الأخرى)[1]. وذلك من خلال تجارب الانسان عبر السنين حيث فهم من الطبيعة هذا المبدأ، بما يشاهده من تتابع منتظم لظواهر الطبيعة، أو فيما يمارسه من تجارب عملية.

* **الاتجاه الثاني**: يرى أن التعميم الاستقرائي والمعرفة التنبئية لابد لكي تكون أحكاما جازمة متّسِمَةً باليقين أن يقوم استقراؤها على قضايا ضرورية الصدق، ثابتة بشكل مستقل عن الاستقراء.

ويرى في الوقت نفسه أن هذه القضايا غير ممكنة، وبناء عليه: لا يكون للاستقراء أساس يعتمد عليه، فلا يتجاوز دوره تنمية الاحتمال بالنتيجة المطلوبة نتيجة تكرار التقارن بين السابق واللاحق، فكل تجربة في سياق الاستقراء تساعد على ارتفاع نسبة الاحتمال، وهذا غاية ما يصل إليه دون الطموح إلى أكثر من ذلك، وهذا هو الاتجاه السائد لدى الوضعية المنطقية، والفلسفة العلمية يقول رايشنباخ: (اتضح لك أن أحداث الطبيعة أشبه برمي الزهر منها بدورات النجوم في أفلاكها، فهي خاضعة للقوانين الاحتمالية، لا العلية، أما العالِم فهو أشبه بالمقامر منه بالنبي، فهو لا يستطيع أن ينبئك إلا بأفضل ترجيحاته، ولكنه لا يعرف ـ مقدما أبداً ـ إنْ كانت هذه الترجيحات ستتحقق)[2].

---

(١) النظرية المادية في المعرفة (٣٥٥).

(٢) نشأة الفلسفة العلمية ـ لرايشنباخ (٢١٨).

* **الاتجاه الثالث**: وهو الذي يجرد الاستقراء من أي قيمة موضوعية ويفسر العلية بالعادة، ورائد هذا الاتجاه هو: دافيد هيوم، وجاءت بعده السلوكية، الحديثة، ـ إحدى مدارس علم النفس ـ وأيدت اتجاهه، وخلاصة ما يذهب إليه: أن فكرة العلية وليدة انطباع ناتج من تجاور ظاهرتين مرات عديدة، ولكن بدون أن يكون فيها ضرورة، فلا تعنى أكثر من استعداد الذهن للانتقال من موضوع إلى فكرة ما يصاحبه عادة، ولا شيء غير ذلك، ولا خارجه، وما ننسبه للموضوعات من سببية لا وجود له إلا في داخل أنفسنا، ومن ثم: فلا داعي لافتراض وجود العلة بين الحادثتين في الخارج[1].

وكانت عاقبة هذا الاتجاه: أن انتهى إلى الشك كما اعترف بذلك هيوم وإن كان قد حاول أن يرفأ ذلك بالتوكؤ على الاعتقاد كما سبق.

والحقيقة: أن الاتجاه الثاني ينتهي إلى هذه النهاية؛ لأن التكرار مهما كثر لن يؤدي ـ وحده ـ إلى زيادة احتمال تصل إلى قريب من اليقين ـ كما زعموا ـ إلا إذا كان يستبطن في الأصل مبدأ السببية، وإلا يكن ذلك يفقد الترجيح مبرره بمجرد التكرار، ولعل تمثيلهم العالِم الطبيعي بالمقامِر يؤكد ذلك.

٤ * الميتافيزيقيا والأخلاق:

تطبيقا للمبدأ التجريبي القائم على اعتبار مصدر المعرفة محصورا بالحس والتجربة، وبالتالي: مجالها بالمحسوس (القابل تحقيقه حسيا)، فقد

(١) انظر: المعرفة ـ للشنيطي (١١٨)، والأسس المنطقية للاستقراء (١٠٠).

رفض التجريبيون ـ في جملتهم ـ الميتافيزيقيا(١).

وقد اعتبر أوجست كونت التفكير الميتافيزيقي مرحلة من مراحل الفكر تجاوزها الإنسان إلى المرحلة الوضعية ـ كما سبق ـ .

والوضعية المنطقية تبرز في الميدان الفلسفي على أنها نفي للميتافيزيقيا التي هي ـ عندهم ـ (كل ما ليس وضعيا، أي: كل ما يشير إلى رؤية مغايرة للرؤية الوضعية التي لا ترى في العالم غير ما هو قائم برأسه وحاضر بجسده في الحس المباشر)(٢).

وبما أن المعرفة العلمية محصورة بالمجال الوضعي، فإن الميتافيزيقيا تمثل جرثومة ضارة تعيث في الفكر البشري، ليظل مسفسطا بعيداً عن إطار العلم الصحيح، المتمثل في العلم الطبيعي وحده، لهذا انتدب كل وضعي نفسه لمحاربة هذا الداء وتنفير الناس منه (موقنا أنه إذا ما هدم ركنا من أركان هذا البناء المتداعي ـــ الميتافيزيقيا ـ وأقام مكانه في عقول الشباب دعامة من دعائم التفكير العلمي الوضعي، فقد بذل ما يستطيع بذله من توجيه الفكر توجيها منتجا)(٣).

وإذا كان رفض الميتافيزيقيا يتفق فيه التجريبيون عموماً، فإن الوضعيين المناطقة يختلفون عن سابقيهم في منهج النقد لها، فقد بنى السابقون لهم

---

(١) أي: عالم ما وراء الطبيعة، بما يحويه من موجودات، وهو: ما يرمي إليه التجريبيون، حين يتكلمون عن الميتافيزيقيا بالرفض، إذ لا يعنون ماهيات أرسطو فقط، وقد سبق بيان ذلك ـ في موقف الإسلام من طبيعة المعرفة ، (ص:).

(٢) نقد العقل الوضعي (٤٤).

(٣) سليمان دنيا ـ التفكير الفلسفي الإسلامي (١٧) ـ بتصرف ـ .

رفضها على أنها عقيمة عديمة الجدوى، أو أنها غير علمية.

فكونت: يرى أن الفلسفة الميتافيزيقية قد افتقدت مبرر وجودها لأنها كانت تؤثر في الناس بأحلامها الباطلة قبل أن تتكاثر العلوم الوضعية وتتشعب موضوعاتها، فإذْ قد قامت سوق العلم، وكشف المجاهيل فتوارت الميتافيزيقيا من العالم الخارجي فينبغي أن تتوارى من العقل البشري.

أما الوضعيون المناطقة: فقد رفضوها بحجة أنها خالية من المعنى لأنا لا نقع لقضاياها على تحقيق تجريبي ومن ثم: فهي مجرد لغو، أي: ألفاظ لا رصيد لها سوي تركيبها اللغوي لا أكثر(١).

أما الماركسية: فإنها تقيم نفيها للوجود الميتافيزيقي على الأساس الذي أقامت عليه منهجها في المعرفة، وهو: نظريتها في الوجود التي تتصور فيها المادة هي الموجود الأزلي الأول، وسواها موجود تالٍ، منبثقٌ منها، وهذا الموجود التالي هو الفكر الذي انبثق من المادة وصار يتغذى بمدادها عن طريق الممارسة العملية، لكنه في القديم غفل عن وظيفته الصحيحة وهي: تغيير العالم بالتطبيق، وشغل نفسه بتفسير طبيعة العالم، ومعالجة الأشياء معالجة تجريدية فكانت النتيجة تلك الفلسفات الميتافيزيقية التي لا رصيد لها من الواقع، وكان الأحرى بالعقل أن يجعل مهمته تغيير العالم لا تفسيره، وبهذا يقتربون من منظور كونت للميتافيزيقيا واللاهوت(٢).

أما الأخلاق: فقد اختلف التجريبيون بشأنها بعد اتفاقهم على رفض

---

(١) انظر: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة (١٢٣).

(٢) انظر: أسس الفلسفة (٦٨)، ونقد العقل الوضعي (٥١).

أي نوع من الأخلاق العالية، أو أية محاولة لإقامة عالم للقيم أعلى من عالم الخبرة والتجربة الحسية، فليس هناك ضرورة عقلية فيما يتعلق بأصول الفضائل، والرذائل، هذا ما اتفقوا عليه؛ لكنهم اختلفوا في تفسير القيم الخلقية الموجودة بصفتها سلوكاً اجتماعياً ضروري البقاء.

فأما هيوم الذي انتهى إلى الشك، وإنكار أي مصدر موصل إلى معرفة علمية، فإنه قرر: أن حياة الناس العملية يكفي فيها وحي الغريزة، وعلى هذا الأساس نقد المذهب العقلي في الأخلاق، لإبطاله ثم سلم نفسه لوحي القلب والعاطفة ليستمد منها الأخلاق التي أساسها التعاطف، والإنسانية، التي تحملنا على محبة الخير للناس جميعا[1]، وبهذا يكون قد أبعد مجال الأخلاق عن المعرفة (وأدرك بوضوح أن الأحكام الأخلاقية لا تعبر عن الحقيقة، وإنما تعبر ـ كما يقول ــ عن مشاعر الاستحسان أو الاستهجان)[2].

أما الوضعيون: فقد ردوا الأخلاق إلى المجال التجريبي وسعوا لإقامتها على الملاحظة، ودراسة سلوك الإنسان، كما هو موجود بالفعل، لا كما ينبغي أن يكون، ومعالجة الأخلاق بالمنهج الذي تعالج به الظواهر الطبيعية المادية، فأصبح علم الأخلاق (شأنه شأن الطب الذي هو فن عملي محض ولكنه يقوم على مبادئ نظرية خالصة، يستقيها من علم الأحياء، وعلم وظائف الأعضاء، وكذلك: فن الأخلاق من حيث إنه يستمد مبادئه

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (١٨٠).

(٢) نشأة الفلسفة العلمية (٨٥).

النظرية من علمي: النفس والاجتماع، أو علم العادات بصفة عامة)[1].

ويشترك مع هذا الاتجاه في جانبه الاجتماعي الاتجاه الماركسي في نظرته للأخلاق لكنه يحصرها في الجانب الاقتصادي.

فالأخلاق عند الماركسيين: ليس فيها شيء مطلق وليست أولية عند الإنسان، ولكنها صيغ عملية يتبادلها الناس نتيجةَ إملاء الأوضاع الاقتصادية في مرحلة من مراحل التاريخ، ومن هنا: فهي متغيرة بتغير الأوضاع الاقتصادية والمادية لأي مجتمع، ولكل مرحلة من مراحل التاريخ؛ يقول إنجلز: (وهكذا فإننا نرفض كل محاولة لإلزامنا بأية عقيدة أخلاقية مهما كانت على اعتبارها شريعة أخلاقية أبدية نهائية وثابتة أبداً، بحجة أن للعالم الأخلاقي مبادئه الدائمة التي تنهض فوق التاريخ... إننا نادي على النقيض من ذلك بأن سائر النظريات الأخلاقية كانت نتاجاً لأوضاع المجتمع الاقتصادية السائدة في زمنها)[2].

وعلى هذا الأساس أقام الشيوعيون أخلاقا تتلاءم مع الوضع الاشتراكي دون اكتراث بما تحمله من مناقضة للعدالة المطلقة، والحق، من وجهة المنظور العقلاني.

---

(١) أسس الفلسفة (٤٤٢). وهو الاتجاه الذي سارت فيه المدرسة الاجتماعية الغربية بزعامة (دوركام)، و(ليفي براول)، والحق: أن (لوك) يعتبر سابقا هؤلاء إلى هذا الاتجاه حينما أنكر فطرية كل المبادئ ومنها الخلقية واعتبر الأخلاق مكتسبة (نتقبلها من بيئتنا ونألفها فتبدو كأنها غريزية). تاريخ الفلسفة الحديثة (١٤٥).

(٢) محمد قطب ـ مذاهب فكرية معاصرة (٢٩٧).

أما مناطقة الوضعيين: فقد سلطوا على الأخلاق سلاح التحليل اللغوي كشأنهم مع الميتافيزيقيا، ومن ثم قرروا أن البديهيات الأخلاقية ليست حقائق ضرورية؛ لأنها ليست حقائق من أي نوع؛ لأن الحقيقة ـ كما يرون ـ صفة لقضايا أو أحكام، والتعبيرات الأخلاقية ليست قضايا ولا أحكاما، ولكنها توجيهات، والتوجيهات ـ الأوامر ـ لا يمكن أن توصف بصواب أو خطأ، قد يقول قائل: إنها تأتي بصيغ إخبارية أحياناً، ويرد الوضعيون المنطقيون عليه: بأن هذه الصيغ التقريرية راجعة إلى التوجيه، فالتوجيه ليس محدودا بالصيغة الأمرية، بل: هو قول أو تصريح نستخدمه بقصد التأثير في شخص آخر ليفعل أو يترك، وهنا تكون العبارتان التاليتان متساويتين: (أغلق الباب)، (سأكون مسروراً لو أغلقت الباب)[1].

ومن هنا، فلا يوجد أي قيمة معرفية للأخلاق، تماما كالميتافيزيقيا وبهذا ينبغي أن يفسر ـ كما يرى هؤلاء ـ إخفاق المذاهب الخلقية، لأن المعرفة لا يمكن أن تقدم علم أخلاق، وما وجد من أخلاق، فإنما كان ترديداً لأخلاق جماعات اجتماعية معينة: كاليونان، والكنيسة الكاثوليكية ونحوها.

لكن مع هذا كله فإن القضايا الأخلاقية تختلف عن القضايا الميتافيزيقية بأنها: ذات ارتباطات نفسية، وإرادية، وهذا هو الخيط الذي تَعَلَّق به بعض الوضعيين، ليدرؤوا النتيجة السيئة التي يؤدي إليها هدم القيم

---

(١) انظر: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة (١٣٢)، ونشأة الفلسفة العلمية (٢٤٥).

الخلقية في حياة الناس، فامتطوا الإرادة وسيلة لقيام أخلاق عملية بين الناس، فلكل شخص إرادة، وهذه الإرادة تسعى لتحقيق الهدف الذي رسمه الشخص لنفسه، وهي تنزع لاتخاذ قرارات تساعدها على تحقيق هدفها، هذه القرارات هي الأخلاق الشخصية للفرد، وبما أنها ستصطدم مع قرارات الآخرين، لذا فإن الصراع بين إرادات الأشخاص سيؤدي إلى صيغ جديدة لهذه القرارات تتحقق فيها أهداف الأشخاص ومسالمة الآخرين قدر المستطاع (وعلى ذلك؛ فإن على من يريد دراسة الأخلاق أن لا يطرق باب الفيلسوف، وإنما ينبغي عليه أن يذهب حيثما يدور صراع حول المشكلات الأخلاقية العملية، عليه أن يعيش وسط جماعة تتدفق حيوية بفضل التنافس بين الإرادات)[1].

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية (٢٥٩).

المبحث الثالث:

ركائز اتجاهات التجربة الحسية: تستند اتجاهات التجربة الحسية في تشييد دعائم مذهبها ومواجهة المذهب العقلي إلى ركائز تختلف في اعتمادها وصيغها من اتجاه إلى آخر، وهذه أبرزها:-

١ - انتفاء الضرورة والكلية في المبادئ الأولية:

عرفنا أن إنكار فطرية هذه المبادئ هو المدخل إلى الاتجاه التجريبي، وهم في هذا الإنكار يستندون إلى نفي الخصائص التي ذكرها العقليون لهذه المبادئ من كونها كلية ضرورية، حيث يرون انتفاء هذه الخصائص لما يُزْعَم أنها مبادئ أولية في دنيا الناس، مما يؤدي إلى نفي قبليتها بالتالي.

ولوك يرى أن هذه الأفكار ليست فطرية؛ لأن كثيراً من الناس لا يسلّمون بها تسليما أوليا، بل قد لا يعتقدون بها كالأطفال والمخبولين، وفكرة (الله) غير فطرية؛ بدليل أن مدلولها يختلف باختلاف الشعوب، والبيئة، والثقافة[1].

كذلك مما ينفي ضرورتها: أنا نرى المتوحشين يقترفون أبشع الجرائم ويخالفون المبادئ الخلقية التي يرى العقليون ضرورتها في العقل ومع ذلك لا يبكتهم ضميرهم ولا يحسون في أنفسهم بأي شذوذ[2].

---

(١) انظر: المعرفة ـ للشنيطي (١١٠).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (١٤٥).

وإذا انتفت هـذه الخصائص، فإن ذلـك يعني عدم وجود تـلك المبادئ بأصل الفطرة، لأن دليل العقليين على فطريتها باطل، وهـذا قائم علي تصورهم لكيفيـة وجود تلك المبادئ في العقل البشري، ولكيفـية اتسامها بتلك الخصائص ـ كما سبق ـ.

٢ – العلم المادي المعاصر:

يمثل هذا العلم الجواد المجلي في العصر الحـديث، فقد غزا حياة البشرية، وشكَّلَها في جوانبها المختلفة، وخـلب ألباب الناس حتى صار ما يأتي عن طريقه مقـبولا لكونه جاء عن طريقـه، وحتى نفروا من كل ما يتنـافر معه، لهذا أقـبلت عليـه الفلسفـات المختلفة تـريد كل منها أن تـثبت صدقـها من خلال التلويح بشعاره.

فالـفلاسـفة المثـاليـون: يرون أن فيـزياء القـرن العـشرين تـبرهن بـكل خطواتهـا على صدق الـفلسفة المثالية، وأن الـتقدم الحديـث لهذه الفـيزياء يثبت أنه لا يـوجد عالم واقعي مـستقل عن الفكر، والـلاهوتيون: يرون أن العلم بتصـفيته للمادة وإدراكه لا نهـائية الكون يكفل مجالاً حـيوياً للدين دون أن يدخل معه في نزاع[١].

أما الـتجريـبيون: فـبحكم ارتـكاسهم إلـى الحس والتجـربة ـ مـجال الحركة العلمية ـ ونفي الميتافزيقيا يزعمون أنهم هم الممثلون الحقيقيون لهذا العلم في المجال الفلسفي، وأن دعاماتهم تستند إلى ذلك الأساس المكين.

لقـد وجد الاتجـاه التجـريبي قـديما ولكـنه ـ كـما يرى الـتجـريبيـون

---

(١) انظر: النظرية المادية في المعرفة (٢٠).

المعاصرون ـ كان مذهبا فلسفيا كسائر المذاهب الأخرى، لا يتجاوز مناقشات الفلاسفة، ولكن (بظهور العلم الحديث في حوالي عام (١٦٠٠م) بدأ المذهب التجريبي يتخذ شكل نظرية فلسفية إيجابية قائمة على أسس متينة، يمكن أن تدخل في منافسة ناجحة مع المذهب العقلي)[1].

ومن هنا: رأى الوضعيون أن منطلقهم الفلسفي يختلف عن منطلق الفلسفات الأخرى (التقليدية)، التي يرى أصحابها: أن الفلسفة هي اختراع المذاهب الفلسفية.

أما الوضعيون: فحسبهم أن يتخذوا من تحليل العلم فلسفة، هذه الفلسفة الجديدة التي تمثل انقلابا في التفكير (ظهرت في الأصل بوصفها نتاجا ثانويا للبحث العلمي، فإن الأشخاص الذين قامت هذه الفلسفة على أكتافهم لم يكونوا في معظم الأحيان فلاسفة بالمعنى الاحترافي، فقد كانوا علماء..... وكانت فلسفتهم نتيجة لمحاولاتهم الاهتداء إلى حلول لمشكلات يصادفها العالِم خلال بحثه العلمي)[2].

وبهذا، الربط بين الفلسفة الوضعية والعلم التجريبي؛ خولوا لأنفسهم طرد جميع الفلسفات الأخرى، باعتبارها قد فقدت معناها، لكنهم سمحوا ـ بتواضع مصطنع ـ (لفيلسوف الطراز القديم بمهمة ابتداع مذاهب فلسفية قد يكون لها مكان في ذلك المتحف المسمى بـ «تاريخ الفلسفة»، بينما

(١) نشأة الفلسفة العلمية (٧٨).

(٢) نشأة الفلسفة العلمية (١١٤).

يواصل فيلسوف العِلْم عملَه غير عابئ بشيء)[1].

وليست الفلسفة الماركسية بأدنى من الوضعية في هذا الشأن، فهي تسعى بكل جهدها لتأخذ من العلم دعما لكل قضاياها في مجال نظرية المعرفة، وفي مجال فلسفة الوجود التي قامت عليها هذه النظرية، فهي لا تفتأ تؤكد أن عصر الفيزياء هو عصر المادية (فإن الفيزياء والكيمياء من جهة، والبيولوجيا من جهة أخرى تسمح باعطاء هذين التأكيدين: أن اللون والصوت والرائحة خصائص للمادية، وأن وسيلة معرفتها الإحساس، محتوى ماديا ملموسا تجريبيا)[2].

هذا بشأن المعرفة، أما بشأن الفلسفة المادية، القاعدةِ لنظريةِ المعرفة فإن الماركسية تقرر: أنها وصلت في تقريرها ـ على الوجه الذي ارتضته ـ إلى الحقيقة التي ليس بعدها مرام، وذلك بسبب أنها (تستند إلى المعطيات الحسية لعلوم الطبيعة)[3].

وهكذا تمضي الماركسية لتقديم مبادئها على أنها قوانين مستخلصة من العلوم الطبيعية (فكل علم يدرس أشكال الحركة الخاصة بموضوعها، وتختص الفلسفة الماركسية بأن تستخلص منها القوانين العامة الصالحة لجميع أشكال الحركة)[4].

---

(١) المصدر السابق (١١٥).

(٢) النظرية المادية في المعرفة (١٧٦).

(٣) النظرية المادية في المعرفة (١٧٦).

(٤) المصدر السابق (٥٨، ١١٨).

٣ – التحليل اللغوي:

الذي يتمثل بنظرية التحقق التي أتى بها الوضعيون المنطقيون ليقيموا على أساسها فلسفتهم الوضعية، إيمانا بالمحسوس وكفراً بما وراءه.

وتشكل هذه النظرية فلسفة واسعة يمكن أن يطلق عليها: الفلسفة اللغوية، تطوي تحتها عدداً من التيارات، وعمادها الذي تقوم عليه: أن اللغة هي الواقع الملموس للفكر، فإذا ما أردنا تحليل الفكر فعلينا أن نحلل اللغة بحكم أنها شيء مادي يستطاع تحليله.

وتحليل اللغة ليس تحليلا لمادتها، أي: تركيبات ألفاظها، وعباراتها، فذلك شأن علماء النحو، وإنما هو تحليل لصورتها، أي: لدلالة معناها، ويتم ذلك عبر تحديد معنى المعنى الذي يحدده الوضعيون، بأنه تحقق في عالم الطبيعة وبهذا لا يكون لِلَفظٍ أو جملةٍ معنى إلا بوجود مقابل لهما في عالم الحس، وهذا هو مبدأ التحقق أو (تحقيق المعاني)، (وما يعنيه هو: أن معنى، أو دلالة الحكم، أو العبارة إنما يتحدد بالطريقة التي يمكن بواسطتها تحقيق هذا الحكم، وهذا التحقيق إنما يوجد في الإثبات بواسطة الإدراك الحسي التجريبي)[1].

وبالمقابل فجميع الأحكام التي لا يمكن إثباتها بالخبرة الحسية مجرد لغو لا معنى له، يقول أحد الوضعيين موضحاً ذلك: (على أن الشيء الذي نريد الإشارة إليه باللغة قد لا يكون كائناً واحداً، فرداً، بحيث تكفي

(١) اتجاهات في الفلسفة المعاصرة (١٢٢).

كلمة واحدة للدلالة عليه، بل قد يكون واقعةً مركبة من طرفين أو أكثر تربطهما علاقة معينة فعندئذ: تكون الأداة اللغوية في تصوير هذه الواقعة جملة، أو إن شئت فقل: قضية باصطلاح المنطق.

وها هنا يكون حكمنا بالصواب أو بالخطأ على القضية مرتكزا على ما بين أجزائها من جهة، وأجزاء الواقعة الخارجية من جهة أخرى، من تقابل، فإن وجدنا أنفسنا إزاء قضية لا نجد لها من واقع العالم ما تطابقه حذفناها من جملة الكلام المفهوم، فما ليس يرتد إلى الخبرة الحسية يكون بغير معنى، لأن معنى المعنى هو هذا الارتداد إلى الخبرة الحسية)[1].

وبهذا السلاح نزل الوضعيون إلى ميدان المعرفة لِيُنْهُوا به العراك الطويل بين الفلاسفة، والعلماء، حول القضايا الفكرية، التي لا تعدو أن تكون:

ـ مرتدة إلى الخبرة الحسية؛ فتكون ذات معنى.

ـ أو منطقية ورياضية؛ فتكون صادقة لأنها تحصل حاصل جاء صدقها من كون الرمز فيهاجاء مكررا مرتين، بصورتين مختلفتين، مثل: ٢ + ٢= ٤، أي: أربعة تساوي أربعة.

ـ وإما أن لا تكون لا هذا، ولا ذاك؛ مثل: (الروح خالدة)، وهو اللغو الذي لا حقيقة له وينبغي أن يطرح أبدا.

هذا هو صلب النظرية اللغوية التي تَصَوَّر (فتجنشتين) أحد روادها ـ

---

(١) زكي نجيب محمود ـ نحو فلسفة علمية (٦٨، ٦٩).
وانظر: تجديد الفكر العربي (٢١٦)، ونشأة الفلسفة العلمية (٢٢٥).

في أول أمرها ـ أنها مفتاح الحل النهائي لمشاكل الفلسفة[1].

* ٤ - الفلسفة المادية في الوجود:

الماركسية ليست منهجا في المعرفة وحسب، بل فلسفة متكاملة للوجود، عمادها اعتبار المادة العنصر الأول في الوجود، وما سواها منبثقا منها مرتدا إليها.

ومن خلال هذه الفلسفة انبثقت نظريتها في المعرفة، إذ ليس الإنسان سوى أحد منتجات الطبيعة، وليس تفكيره الذي هو أحد أجزائه سوى أحد معطيات المادة، وبعد انبثاقه منها فإنه يبقى مرتبطاً بها في كل أحواله، من حيث أن شروط وجوده متمثلة بالدماغ وهو: عضو مادي، ومن حيث إن المادة هي الموجود الوحيد سوى الفكر، فليس له مناص من أن تكون حركته في دائرتها فقط، فهي المنعكس، وهو مجرد عاكس لها، وهذا هو مبدأ الانعكاس لديهم القائل:

(إن ما هو منعكس (الموضوع) يمكن أن يوجد مستقلاً عن العاكس (الوعي) غير أن العاكس (الوعي) لا يمكن أن يوجد مستقلا عما هو منعكس (الموضوع)[2].

وعلى هذه القاعدة العَقَدية: تقيم الماركسية اتجاهها التجريبي في نظرية المعرفة.

---

(١) انظر: نقد العقل الوضعي (١٠٤).

(٢) النظرية المادية في المعرفة (٣٢).

الفصل الثاني
موقف الإسلام
من الإتجاه التجريبي

تمهيـــد:

ينقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

الأول: في توجيه الإسلام في المجال التجريبي.

الثاني: في نقد اتجاهات الفلسفة المعاصرة في التجربة الحسية.

وقد استبـدلت هذا المنهـج بالاقتصـار على بيـان موقف الإسـلام من الأصول التي يتبناها المذهب التجريـبي، حتى يكون الاتجاه التجريبي الذي جاء به الإسـلام ودعا إليه، والذي شـكل اتجاها متـميزا في ذلك العـصر - الذي لم يكن فيه المذهب التجريبي في الفلسفة مذهبا حيويا، كما فعل بعد عصور من ذلـك التاريخ - واضحاً في الـذهن، متكاملاً في عـقل القارئ، بدلا من التشتت في خضم النقد الموزع على مستندات المذهب التجريبي.

وبعد أن تكتمل صورة هذا الاتجاه ينطلق منها إلى المبحث الثاني لنقد أصول المذهب الفلسفي التجريبي على أساسها.

ولعل ذلك أوفق، وفائدته أكبر.

المبحث الأول: توجيه الإسلام في المجال التجريبي.

١ـ الاهتمام بالجانب الحسي:

الحواس نعمة من نعم اللَّه – تعالى –، على الإنسان، بصفتها الوسيط بينه وبين الأشياء من حوله، ووسائل الإدراك المباشرة في الإنسان، ولهذا امتن اللَّه – سبحانه وتعالى – بها على عباده كما قال تبارك: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُم وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُم مَنْ إله غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ ﴾[١] . وقال – أيضا –: ﴿ قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيْلاً مَا تَشْكُرُون ﴾[٢]. قال مقاتل: (يعني أنكم لا تشكرون رب هذه النعم فتوحّدونه)[٣].

وأخبر سبحانه أنه من خلال استخدام هذه الحواس يقوم الإنسان بالأمانة الموكولة إليه، وأنه أعطاه إياها من أجل ذلك، ولهذا بيّن أنه: (جعل لهم ما يدركون به المسموعات والمبصرات والمعقولات إيضاحا للحجة وقطعا للمعذرة)[٤] .

قال سبحانه في سورة الدهر: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الإنسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيْه فَجَعَلْنَاهُ سَمِيْعاً بَصِيْراً ﴾[٥] .

---

(١) آية (٤٦) من سورة الأنعام.

(٢) آية (٢٣) من سورة الملك.

(٣) فتح القدير – للشوكاني (٥/٢٦٤).

(٤) المصدر السابق (٥/٢٦٤).

(٥) آية (٢) من سورة الدهر.

وبين سبحانه - تعظيما لشأن الحواس في الإنسان - أنها ستشهد عليه يوم القيامة بما مارسه من خلالها من أعمال لا ترضي اللّه من الإدراكات التي تخالف ما أمر به الشرع، كما قال سبحانه: ﴿ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيكُمْ سَمْعُكُمْ وَلاَ أَبْصَارُكُمْ وَلاَ جُلُودُكُم وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لاَ يَعْلَمُ كَثِيراً مِمَّا تَعْمَلُون ﴾[1] .

كذلك؛ فقد بين سبحانه أن الحواس وسيلة من وسائل الإدراك المؤدية إلى معرفة مبدئية يقول سبحانه: ﴿ واللَّه أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُم السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ ﴾[2] .

وقال في سورة الإسراء: ﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ والفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسئُولاً ﴾[3] ، أي: أن اللّه أنعم عليك بالسمع والبصر والعقل لتستخدمها في علم ما ينفع ولتشكره عليها، لا لتجعلها وسيلة لما لا يحل لك من معصيته، ومن ذلك تعلّم ما هو محرم في الدين، وما يؤذي به الآخرين[4] .

---

(١) آية (٢٢) من سورة فصلت.

(٢) آية (٧٨) من سورة النحل .

(٣) آية (٣٦) من سورة الإسراء.

(٤) انظر: أضواء البيان (٣/٥٩٠)، وفتح القدير (٣/٢٢٦). وقد استنبط المودودي - رحمه اللّه - منها معنى أوسع مما سبق، حيث يرى: أن المقصود بالسمع إحراز المعرفة السابقة التي اكتسبها الآخرون، والبصر: تنميتها بما يضاف إليها من ثمرات الملاحظة، والفؤاد: معناه: تنقيتها من أدرانها واستخلاص النتائج (وكل هذه القوى الثلاث إذا ما تظاهرت نجمت عنها المعرفة التي تقدم بها الإنسان في عالم الطبيعة). (ص: ١٣) من كتاب: (منهج جديد في التربية والتعليم). هذا ما رآه، والمعنى المتبادر - كما ذكرنا في المتن - : أن الإنسان =

وعلى هـذا الأساس من اعـتبـارها منطـلق الإنسـان نحو المـعرفـة، دعا القرآن الكريم الناس إلى استعمال هذه الحـواس ليصلوا عن طريقها إلى العلم النافع في مجال الدين، والدنيا.

فـقد أمـر سبـحانه الإنـسان أن يـنظر إلى نـفسـه وما حـوله ﴿ فَلْيَنْظُرِ الإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَباً وَقَضْبًا * وَزَيْتُوناً وَنَخْلاً * وَحَدَائِقَ غُلْبًا ﴾[1].

﴿ فَلْيَنْظُرِ الإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴾[2]. ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ ﴾[3]. ﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴾[4].

كـمـا دعاه إلـى استـخـدام حـاسـة السـمع لـكي يـدرك من خـلالهـا المسموعات فيقبل منها الحسن، ويطرح سواه: ﴿ وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لاَ يَسْمَعُونَ ﴾[5]، ﴿ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلاَ تَسْمَعُونَ ﴾[6]، ﴿ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا ﴾[7].

= سيُسأل عما اقترف بهذه الأعضاء غدا.

(١) آية (٢٤ – ٣٠) من سورة عبس.

(٢) آية (٥ –٧) من سورة الطارق.

(٣) آية (٢١) من سورة الذاريات.

(٤) آية (٦) من سورة (ق).

(٥) آية (٢١) من سورة الأنفال.

(٦) آية (٧١) من سو رة القصص.

(٧) آية (٩٣) من سورة البقرة.

كما أخبر سبحانه أن من أكبر أسباب إخفاق الناس في معرفة الحقائق معرفة تسوقهم إلى الالتزام بها: تعطيلهم النعمة التي أنعم اللّٰه بها عليهم نعمة الحواس، حيث أقفلوها عن الحق الماثل أمامهم، يقول سبحانه: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَو نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيْرِ ﴾[١]. وقال سبحانه: ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَ يُبْصِرُون * صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُون ﴾[٢].

فقد ضرب سبحانه في هذه الآية مثلا شبّه فيه حال فريق من الناس ألغى دور الحواس وسد منافذ الهداية أمام الحق، حاصرا توجهها في ضلالاته المظلمة التي تحجب تلك الحواس عن الإدراك السليم بذلك الذي انطفأت ناره فحار في الظلمات. (لأن من وقع في أرض فلاة في ليلة مظلمة وفقد فيها جميع حواسه لا يمكنه أن يسمع صوتا يهتدي به، ولا يرى بارقا يؤمه ويقصده، فهو لا يرجع من تيهه، بل يظل يعمه في الظلمات)[٣].

والخلاصة: أن القرآن الكريم أعطى للحواس في الإنسان أهمية كبيرة، باعتبارها وسيلة الإدراك المباشرة في الإنسان ووجهه إلى استخدامها وتحصيل المعرفة من خلال مدركاتها كما هوصريح قوله سبحانه: ﴿ أَلَمْ

---

(١) آية (١٠) من سورة الملك.

(٢) الآيتان (١٧ – ١٨) من سورة البقرة.

(٣) تفسير المنار (١/١٧٢)، وانظر: تفسير ابن كثير (١/٥٣).

تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً * ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضاً يَسِيراً ﴾[1] .

وليس هذا الاتجاه بالأمر الهين في ذلك العصر الذي كانت تسود فيه فلسفة أفلاطون التي تحصر العلم في التعقل المحض، وفلسفة أستاذه سقراط الذي انتقد انكساقوراس[2] ، بقوله - ساخرا -: (لو أنه بدلا من اعتماده في إثبات وجود الله على حكمته في سير الكواكب في أفلاكها كان اعتمد على خيريته المتمثلة في نفوسنا، لكان أدنى إلى الحكمة منه إلى نهج العامة الذين يعتمدون على الحس)[3] .

ولهذا قال محمد إقبال[4] : (إنه لأمر عظيم حقا أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في بحث الإنسان)[5] .

---

(١) آية (٤٦) من سورة الفرقان.

(٢) من فلاسفة اليونان (أستاذ سقراط)، تقوم فلسفته على أن عناصر الكون وحركته تجرى وفق مبادئ العقل، فهو يدرسها في ضوئه. توفي عام (٤٢٨ ق.م).
انظر: المنجد في الأعلام (٨٤).

(٣) العقل والسلوك (١٣٥).

(٤) شاعر وفيلسوف هندي، مسلم، دعا إلى الصوفية التي تتمثل - كما يرى - في الفاعلية العاملة في الحياة التي تمثلت في الصحابة دون الإمحاء والتلاشي.
توفي عام (١٩٣٨م). انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١٨٣).

(٥) الفكر الإسلامي الحديث (٤٤٦).

٢ * الحس والعقل:

لا تستقل الإدراكات الحسية بتحصيل المعرفة العلمية، وإن كانت تشكِّل أساسا تقوم عليه، فالحس - وحده - غير كاف في إقامة مثل هذه المعرفة مهما تكرر إدراكه للمدركات، بل لابد من العقل الذي يتلقى مادة المدركات التي هيأتها له الحواس، فيقوم بترتيبها، وتنظيمها ثم استنتاج دلالاتها المعنوية على ضوء المبادئ الفطرية، حيث تتم المعرفة.

ودعوة القرآن إلى استخدام الحواس إنما هي دعوة إلى تحقيق هذه المعرفة التي يصل إليها الإنسان من خلال حركة عقله فيما تقدمه له الحواس، أما الإحساس المجرد فليس مقصودا بتلك الآيات الكثيرة، ولا يبقى ثمة أية قيمة لهذا الإحساس بدونها، وهذا ما يدل عليه التعقيب الواضح لكثير من آيات القرآن الموجِّهة إلى استعمال الحواس بالدلالات العقلية لمدركاتها كما في قوله سبحانه: ﴿ فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[١].

ويدل عليه - أيضا - تعقيب الله على ذكر آياته في الآفاق وفي الأنفس، مما يدركه الإنسان بحواسه بألفاظ مثل: يعقلون، يتفكرون، ونحوها كما جاء في قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الأَلْبَابِ ﴾[٢]. وقوله: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم

---

(١) آية (٥٠) من سورة الروم. ووجه الاستدلال: أن الحس لا يشهد إلا حياةَ الأرض بالمطر بعد موتها، أما أن من فعل ذلك قادر على إحياء الإنسان بعد موته - وهو قياس - فهو عمل عقلي.

(٢) آية (١٩٠) من سورة آل عمران.

اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُون * وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُون ﴾[1].

كما يدل عليه – أيضا – وصف الله – عز وجل – من لم يستفيدوا من إدراكاتهم الحسية معرفة تدلهم على الحقيقة، وإيماناً بهذه الدلالات بأنهم فاقدون للإحساس حتى وإن كانوا يسمعون ويبصرون في مثل قوله سبحانه: ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَآ أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الغَافِلُون ﴾[2].

وأخيرا: فإن من دلائل هذا التكامل المطلوب بين العقل والحواس في الوصول إلى المعرفة، وأن الحس لا يستقل بها، ورودهما متلازمين في كثير من الآيات الكريمة، كقوله سبحانه: ﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ ﴾[3] وقوله: ﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤَادَ كُل أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مسئولا ﴾[4]، وقوله: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[5]. فهذا التكامل بين الحواس والعقل في تحصيل المعرفة حقيقة مقررة في الإسلام، وقد أكدها العلماء السابقون، فقد بين القاضي عبد الجبار في المغني: أن الحواس يُدْرَك بها الشيء على ما هو عليه لذاته،

---

(١) الآيتان: (١٢، ١٣) من سورة النحل.

(٢) آية (١٧٩) من سورة الأعراف.

(٣) آية (٧٨) من سورة النحل.

(٤) آية (٣٦) من سورة الإسراء.

(٥) آية (١٠) من سورة الملك.

وتفيدك بوجوده، أما الحكم المتعلق بهذه الأشياء فإنه راجع إلى العقل (فيصير العلم بصحة ذلك من باب العقليات، لا من باب الإدراك).

فالصحيح أنه (لولا العلم بما يدرك بالحواس لما صح أن يعلم الإنسان سائر الأمور، لكنه لا يعني أنها مستغنية عن علوم العقل، بل هو أصل لها ويجب على هذا أن يكون العقل قاضيا على صحة العلم بالمدركات لأن به تعلم صحتها، ولولاه لما علم)[1].

وقال ابن تيمية – في تحليله للتجربة –: (إن الحس إنما يدرك رِيّاً معينا وموت شخص معين وألمَ شخص معين... أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس، بل بما يتركب من الحس والعقل)[2].

والخلاصة: أن الإسلام جعل الإدراكات الحسية أساسا تقوم عليه المعارف، ولكن الحواس لا تحقق وحدها المعرفة المطلوبة، لأن هذا مهمة العقل من خلال مبادئه الفطرية، فالعلم في المنهج الإسلامي يتم بتفاعل ثنائي بين الحواس، والعقل، فهي بمحصولها من الإدراكات، والعقلُ بما فيه من مبادئ أولية يوظفها في تلك المادة الحسية.

وقد أخطأ فهمَ هذا الاتجاه لدى بعض العلماء المسلمين مَنْ نَظَرَ في فكرهم من خلال الإطار الذي يسير فيه الفكر المعاصر.

فقد وصف بعضُهم ابنَ تيمية بأنه يقف بين الفلاسفة الحسيين قديما

---

(١) المغني في أبواب:ا لعدل والتوحيد (١٢/٥٦، ٥٨).

(٢) الرد على المنطقيين (٩٢)، وانظر: مفتاح دار السعادة (١/١٩٩).

وحديثا، الذين يخلعون على الوجود معنى ماديا ولا يقرون إلا بالحواس طريقا للمعرفة[1]. لأنه قال بأهمية الحس في عملية المعرفة، حيث الموجوداتُ العينية هي منطلق المعرفة، لا الماهيات المجردة، مع أنه يؤكد على فاعلية المبادئ الأولية في هذه المعرفة التي لا يمكن أن تتم بدونها – كما سبق –.

واستنبط آخرُ أن الفخرَ الرازي يجعل المبادئ العقلية مجردَ صدىً للحواس، كما يقوله الماركسيون، والوضعيون عند تفسيره قوله سبحانه: ﴿ واللَّهُ أخرَجكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُم السَّمْعَ وَالأبْصَارَ وَالأفْئِدَةَ[2] ﴾[3].

والرازي إنما بين مهمة الحواس كالسمع والبصر في إبراز تلك المبادئ وإثبات فاعليتها، وانتقالها من القوة إلى العقل، لأنه يرى أن هذه المبادئ تتجلى في أحكام على التصورات التي حدثت بسبب إعانة الحواس. (فالعلوم الكسبية إنما يمكن اكتسابها بالعلوم البديهية وحدوث هذه العلوم البديهية إنما كان عند تصور موضوعاتها ومحمولاتها وحدوث هذه التصورات إنما كان بسبب إعانة هذه الحواس على جزئياتها)[4].

---

(١) انظر: المدرسة السلفية (٣٢٧، ٣٢٠).

(٢) آية (٧٨) من سورة النحل.

(٣) انظر: العقل والسلوك في البنية الإسلامية (١٤٠).

(٤) الفخر الرازي – التفسير الكبير (١٩/٨٩–٩٠)، وانظر: محمد الزركان – فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية (٤٩٤)، حيث تكلم عن نظرية الرازي في التصورات والتصديقات.

وَجَلِيٌّ أن هذه الآية في ذكرها لمقام الحس في المعرفة لا تؤيد الاتجاه الحسي البحت، بل تؤكد المنهج الذي ذكرتُ من قيام المعرفة على الحس والعقل؛ حيث سوت بين السمع والبصر والفؤاد، فإذا كان للسمع وظيفة هي إدراك المسموعات. وللبصر وظيفة هي إدراك المبصرات؛ فإن للعقل وظيفة إدراكية تتمثل في مبادئه الفطرية التي يتجلى من خلالها عمله في الإنتاج العلمي.

وبهذه القاعدة يكون المنهج الإسلامي مخالفا للاتجاه العقلي المغالي[1]، الذي يعطل أي دور للحواس في تحصيل المعرفة، ويحصرها في العقل باعتبار المعرفة مختزنة فيه، حيث يُخْرِجُهَا تِبَاعاً، وهو الاتجاه اليوناني الذي يذهب إليه كل من : بارمنيدس[2]، وأنبادوقليس[3]، وبلغ أوجه عند أفلاطون، الذي يرى: أن المعرفة تَذَكُّرٌ، والجهل نسيان، ومنهج المعرفة لديهم يتم بالبحث العقلي المجرد، ومن هنا كانت سخريتهم بمن اعتبر الإدراكات الحسية، ووصفه بالانحطاط إلى التفكير العامي كما سبق قول سقراط.

---

(١) أي: الترانسندنتالي المتعالي على الحس والتجربة كما سبق في (ص: ٢٥٠ - ٢٥١)، من هذه الرسالة.

(٢) فيلسوف يوناني، ولد حوالي (٥١٤ ق.م)، أنكر كون الحس مصدر المعرفة لأن مدركاتها متغيرة وحصر الحقيقة في العقل.
انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٣٠٥).

(٣) فيلسوف يوناني من صقلية، بحث في الوجود وقال: إن العالم مؤلف من عناصر أربعة: الماء والهواء والنار والتراب. (ت: ٤٣٥ ق.م).
انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٢٣٠).

وقد أوضح ابن تيمية في المقارنة التي أوردها في كتابه: (الرد على المنطقيين)، بين المنهجين في الاستدلال على قضية واحدة هي قضية البعث، الخلاف بينهما في المجال التطبيقي، فقد كان المنهج العقلي البحت يستدل على إمكان البعث من خلال الإمكان الذهني الذي يثبتونه عن طريق قضية: (أنه لو قُدِّرَ وجوده لم يلزم منه ممتنع). أو من خلال إمكان تصوره بالذهن وأن ما يتصوره الذهن يكون ممكنَ الوجود[1].

أما منهج الإسلام: فقد دلل على الإمكان الخارجي للبعث بإثبات وجوده في الخارج، ووجود نظيره، وما هو أبعد عن الوجود منه وذلك بالاستدلال بمن أماتهم اللَّه ثم أحياهم، وبخلق النبات، والنشأة الأولى، وخلق الأكوان[2].

والقرآن في هذه الدلالة ينطلق بالإنسان من عالم الحس والتجربة ومن خلال مدركاته الحسية التي تمثل الأساس الذي تقوم عليه المعرفة العقلية.

لكن الإسلام الذي جعل للإحساس هذه القيمة في مجال المعرفة، لم يغالِ كما فعل الحسيون الماديون الذين حصروا المعرفة في الإطار الحسي فقط، ومن ثم حصروا مجال الحقائق في الميدان المحسوس، وحصروا الوجود - بالتالي - في عالم الطبيعة.

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين (٣١٩).

(٢) انظر: المصدر السابق (٣١٨).

وانظر: مناهج الجدل - للألمعي (٣٠٤).

إن الوجود في المنهج الإسلامي ينقسم إلى عالمين:

* عالم الشهادة: وهو عالم الطبيعة المتمثل بالإنسان وما يحيط به من مخلوقات.

* وعالم الغيب، وهو عالم ما وراء الطبيعة.

وهما عالمان ذوا وجود موضوعي مستقل عن الفكر الإنساني، وصلة الإنسان بهذين العالمين جميعا ضرورية لحياته، ولا تقوم هذه الصلة إلا على أساس معرفته بكل منهما، وهذه المعرفة ليست واحدةً فيهما، بالرغم من أنها تعتمد على الإدراكات الحسية في كل منهما.

فمنهج المعرفة فيما يتعلق بعالم الشهادة: الإنطلاق من الإدراكات الحسية للوصول عن طريق العقل إلى المعرفة التعميمية التَّنَبُّئِيَّةِ التي ينتفع بها الإنسان في تطبيقاته العملية في مجال المادة والحياة.

ومنهجها فيما يتعلق بعالم الغيب: الإنطلاق أيضا من الإدراكات الحسية ليتجاوز عن طريق المبادئ الفطرية في العقل الإطار المادي المحدود إلى العالم الغيبي حيث يتمكن من المعرفة العلمية بالقضايا الكبرى في هذا الميدان، كوجود الذات الإلهية، والربوبية، والإلهية، وبعض الصفات، والنبوة.

ثم يأخذ منهج المعرفة في هذا الميدان طريقاً آخر، هو طريق الإيمان بهذا العالم وموجوداته بعد تلقيه من الوحي عن طريق النبوة التي عرفها معرفة علمية عن الطريق السابق.

هذا المنهج هو ما تحدده النصوص الكثيرة التي جاء بها الوحي، وما سلكه الصحابة ومن بعدهم في طلب العلم في هذه المجالات[1] .

ولقد كان هذا – أيضا – أمراً عظيماً جاء به الإسلام في وقت لم تكن الصلة بين ميادين المعرفة ومصادرها واضحة للإنسان، مما جعله يسلك في المجال الطبيعي وأحداثه منهج التفسيرات الخرافية، معتمدا على الكهّان، والعرّافين، ورجال الأديان المحرفة على أنها خوارق، وكرامات، وتأثيرات سحرية لا سبيل للإنسان إلى معرفة عِلَلِها وأسبابها غير تلك ا لطبقة.

ويسلك في تناوُلِهِ عَالمَ ما وراء الطبيعة منهج البحث العقلي حيث يقيم من خلاله عالماً غيبيا، وعقولا، ونفوسا، وعالم مُثُلٍ...رجماً بالغيب، واستمداداً من معتقدات سابقة، أو مضاهأة لموجودات عالم الطبيعة.

لذا فقد أحدث هذا الاتجاه الجديد الذي جاء به الإسلام (نقداً هائلا في الفكر العلمي، وقفز بهذا التوجيه قفزات كبيرة، كان من نتائجها تقدم العلوم الطبيعية في الحضارة الإسلامية... وكان فضل الإسلام في ذلك عظيما)[2] .

٣ * الاتجاه التجريبي في القرآن والسنة:

إن الاتجاه التجريبي في ميدان العلم الطبيعي هو الأساس الذي تعتمد

---

(١) انظر: منهج القرآن في تناول كثير من أصول العقيدة في مناهج الجدل في القرآن الكريم – للألمعي.

(٢) الإسلام والفكر العلمي – لمحمد المبارك (٤١).

الفلسفة التجريبية المعاصرة على دعمه – عاطفيا وعلميا –، في مواجهة الفلسفات العقلية، والمثالية.

وهذا الاتجاه بدأ في الغرب مع بداية عصور النهضة فيها، مستمدا من الحضارة الإسلامية، ومع أن هذه الحضارة استمدت أصنافا من العلوم، والآداب، والفنون من الأمم الأخرى، إلا أنها تختلف عن هذا فيما يتعلق باتجاهها التجريبي. لأن المنهج السائد – آنذاك – هو المنهج التأملي القائم على التصور العقلي، والقياس المنطقي المجرد(١).

ومن هنا، فقد كان المسلمون هم الذين أقاموا المنهج التجريبي وأحدثوا التغيير في طرائق البحث العلمي وكان ذلك بتأثير مباشر من القرآن والسنة(٢).

ويمكن عرض هذا الاتجاه النابع منهما من خلال العناصر التالية:

أـ تسخير الله الكون للإنسان:

تؤكد نصوص كثيرة أن الله الذي خلق هذا الكون جماده، ونباته، وحيوانه قد سخره لخدمة البشرية، وهيأهم لاستثماره بما أعطاهم من أسماع، وأبصار، وعقول، تساعدهم على استخدام ما فيه من خيرات، واكتشاف ما فيه من سنن، واستغلال ذلك في تحقيق عبودية الله والخلافة في أرضه، ومن الآيات في ذلك قوله سبحانه: ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ

---

(١) انظر: الإسلام والفكر العلمي (١٢٦).

(٢) ومن هنا فإن الدراسات التي تتناول الحضارة الإسلامية مغفلةً دور الوحي في تشكيلها تُصَابُ بالاضطراب في تحليلها، وتلمس الأصول لجوانبها المختلفة.

وَالأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي البَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُم الأَنْهَار * وَسَخَّرَ لَكُم الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُم اللَّيْلَ وَالنَّهَار ﴾[1]. وقوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾[2] وقوله: ﴿ وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُون ﴾[3].

وثمرة هذا التسخير للكون، وتهيئته لمنفعة الإنسان الذي امتن الله به على عباده[4] ، أن يجد تجاوبا من الإنسان بالتعرف على هذا الكون واستغلاله.

ب- العرض الواقعي للكون:

والقرآن كذلك يعرض موجودات هذا الكون وأحداثه أمام الإنسان عرضا حسيا واقعيا، لا تجريديا خياليا، ويعرضه في صورته المتحركة، وحوادثه في ترابطها دون الاكتفاء بعرض أوضاعها الساكنة، يقول سبحانه: ﴿ وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا المَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيج ﴾[5]، ﴿ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍ لَهَا ذَلِكَ

---

(١) الآيتان (٣٢، ٣٣) من سورة إبراهيم.

(٢) آية (٢٠) من سورة لقمان.

(٣) آية (٥) من سورة النحل.

(٤) قال سبحانه بعد ذكره هذا التسخير: ﴿ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوْهَا ﴾ آية (٣٤) من سورة إبراهيم.

(٥) آية (٥) من سورة الحج.

تَقْدِيرُ العَزِيزِ العَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالعُرْجُونِ القَدِيمِ * لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ القَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾(١).

ويقول سبحانه في آية تُقَدِّم صورة متحركة لبعض عناصر الكون التي يشهدها الإنسان: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَراً ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَاماً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لأُولِي الأَلْبَابِ ﴾(٢).

وهكذا يبين القرآن كيف تنتقل هذه الأشياء من حال إلى حال من خلال الحركة، هذه الحركة التي أكد عليها القرآن في مثل تلك الآيات، وبيّن أنها تتجلى في حوادث مترابطة مطردة كما في قوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَاماً فَتَرَى الوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلاَلِهِ ﴾(٣) وكما ورد في آيات أخرى تبين أن هذا الكون المسخر للإنسان شيء واقع ماثل أمام الإنسان وأنه في حركة دائبة، وأن هذه الحركة تجري أحداثها وفق سنن ونواميس ثابتة بتثبيت اللَّه لها(٤).

جـ - فاعلية الإنسان:

يقابل هذا العرض القرآني للكون دفع الإنسان إلى أن يستعمل فيه

---

(١) آية (٣٨ - ٤٠) من سورة يس.

(٢) آية (٢١) من سورة الزمر.

(٣) آية (٤٣) من سورة النور.

(٤) انظر: في هذا: نظام الإسلام العقيدة والعبادة (٤٠).

حواسه من سمع وبصر ونحوها، وتفكيره وتدبره من خلال ما يقترن بتلك الآيات المتحدثة عن الكون: إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون، أو يتفكرون، أو يفقهون ... إلخ.

وأكثر من هذا: أنها تأمر الإنسان بالممارسة العملية في هذا النطاق ليتفاعل مع الكون والحياة فيفيد منها في أمر دينه ودنياه: ﴿ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ ﴾[1]، ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ ﴾[2]، ﴿ وَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا ﴾[3]، ﴿ كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُم اللَّهُ حَلاَلاً طَيِّباً ﴾[4]، ﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾[5]، (قيل معناه: أمركم بعمارتها من بناء المساكن وغرس الأشجار، وقيل: جعلكم عُمَّارَهَا وسكانها)[6].

وقد أكدت السنة النبوية هذا التوجيه القرآني إلى التفاعل مع الكون لافتةً المسلم إلى التجربة بصفتها صورة من صور التفاعل الناجح في هذا الميدان، فقد جاء في صحيح مسلم: « إن لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداءِ برئ بإذن اللَّه تعالى». ورواه أبو داود بألفاظ مقاربة، وفيه زيادة: (فتداووا، ولا تداووا بحرام»[7].

---

(١) آية (١٤١) من سورة الأنعام.

(٢) آية (١١) من سورة الأنعام، ووردت في غيرها.

(٣) آية (١٥) من سورة الملك.

(٤) آية (١١٤) من سورة النحل.

(٥) آية (٦١) من سورة هود.

(٦) فتح القدير – للشوكاني (٢/٧٥).

(٧) صحيح مسلم (٤/١٧٢٩). ومسند أبي داود (٤/٧).

وهو توجيه إلـى البحث عن الدواء المكافح للداء الـنازل بالإنسان من خلال التجربـة، والممارسة، وكذلك حديث تأبير الـنخل الذي رواه مسلم حيث قال لهم ﷺ: «إن كان يغني ذلك شيئا فاصنعوا»[1] بعد أن تبين أنه ضروري لإتمار البلح، وهذا الحديث ـ كما يقـول الشيخ محمد المبارك ـ: (صريح في التوجيه إلى أمرين:

أحدهما: أن الأمور الدنـيوية – كالـزراعة، والصناعـة – الأصل فيـها أنها من شئون البشر في تجربتهم وخبرتهم.

وثانيهما: جعل التجربة مصدرا للمعرفة البشرية والحض عليها)[2].

د- منهج البحث:

تجاوزت النصـوص التوجـيه الـعام إلى الـتعـرف على عـالم الطبـيعـة، والتفـاعل العملي معـه من قِبَل الإنسان إلى تنبـيهه إلى بعض الوسـائل التي تساعد على فهـم هذا العالم، ومعرفة قوانينه، واستثماره.

فقد أشـار القرآن إلى الاطراد، والسببـية بين الحوادث – كمـا سبق –، وأشار إلى مسألـة الكميات، والمقادير – العدد، والـوزن، والاحصاء – عند ذكر الحوادث كما فـي قوله: ﴿ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴾[3]، وَقـولـــه: ﴿ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيءٍ مَوْزُونٍ ﴾[4]. وقوله: ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ والنَّهَارَ

(١) صحيح مسلم (١٨٣٥/٤).

(٢) الإسلام والفكر العلمي (١٢٣).

(٣) آية (٢٠) من سورة المزمل.

(٤) آية (١٩) من سورة الحجر.

آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعلنا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ﴾[1].

وأشار – أيضا – إلى التشابه بين الأشياء واختلافها قال سبحانه: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ والنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتلفاً أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ والرُّمَّانَ مُتَشَابِها وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ﴾[2]، وقوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمرَاتٍ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا وَمِنَ الجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالدوَابِ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ العُلَمَاءُ ﴾[3].

كما أشار إلى فكرة التصنيف التي تعتبر اليوم إحدى قواعد المنهج التجريبي في قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاء فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْن وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّه مَا يَشَاءُ ﴾[4].

وهذا الاتجاه التجريبي الذي ذكرتُ بعض موجهاته من نصوص الوحي هو المؤثر المباشر في الاتجاه التجريبي الذي نبغت به الحضارة الإسلامية آنذاك.

---

(١) آية (٥) من سورة يونس.

(٢) آية (١٤١) من سورة الأنعام.

(٣) آية (٢٨) من سورة فاطر.

(٤) آية (٤٥) من سورة النور . وانظر في هذا: الإسلام والفكر العلمي (٢٤...)، وكذلك مناهج البحث العلمي لبدوي (١٢٨) لترى أن هذه اللفتات تمثل وسائل للمنهج التجريبي في المجال الطبيعي ابتداء من الوصف فالتعريف فالتصنيف فما بعد ذلك.

ويقول محمد إقبال: (والقرآن يصرح بوجود مصدرين للمعرفة هما: الطبيعة، والتاريخ، وروح الإسلام تتجلى في أحسن صورها، وهي تفتح طريق البحث في هذين المصدرين كما جاء في الآيات التي تذكر الشمس، والقمر، وامتداد الظل، واختلاف الليل، والنهار، والألسن، والألوان، وتداول الأيام بين الناس.

وهذه الدعوة إلى عالم الحس، والاستشهاد به هي التي انتهت بالمسلمين إلى الاتجاه التجريبي العام، وجعلت منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث)[1].

٤ * الاتجاه التجريبي عند المسلمين:

لم يظل هذا الاتجاه العملي التجريبي الذي جاء به الوحي أمرا نظريا عند المسلمين، بل أصبح مَعْلَماً في الحضارة الإسلامية، استمده العلماء من الكِتَاب والسنة، واتخذوه منهجا في التعامل مع الطبيعة و الحياة، ومناهجم وانتاجُهم في هذا الشأن جلية واضحة.

ومن أشهر من طَبَّقَ المنهج التجريبي وقرره في بحوثه ابن الهيثم[2] وهو طبيب متخصص بطب العيون، وقد عرض في مقدمة كتابه (المناظر) طريقته في البحث قائلا: (ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات

---

(١) تجديد الفكر الديني (١٤٦).

(٢) محمد بن الحسن، بصري، يلقب ببطليموس الثاني، له تصانيف عدة في الهندسة ترجم بعض منها إلى اللغات الأوربية، (ت: نحو ٤٣٠ هـ).
انظر: الأعلام (٦/٨٣)، وانظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء (١١٤).

وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه، من كيفية الإحساس)[١].

وكذلك ابن البيطار[٢] - ضياء الدين - من أشهر علماء النبات في القرن السابع الهجري، قال في مقدمة كتابه: (الجامع لمفردات الأدوية، والأغذية) (فما صح عندي بالمشاهدة والنظر، وثبت لدي بالخبرة لا الخبر، ادخرته كنزا سريا.. وما كان مخالفا في القوى والكيفية، والمشاهدة الحسية نبذته ظهريا وقلت لناقله أو قائله لقد جئت شيئا فريا)[٣].

ولم يكن المختصون بالعلوم الطبيعية وحدهم الذين تبنوا هذا الاتجاه بل إن علماء الدين من السابقين دعوا إلى تقرير أهمية هذا الاتجاه في الدين بصفته تنفيذا لتوجيهات القرآن والسنة، ووسيلة عملية في معرفة الأحكام الشرعية التي لم يُنص عليها، وذلك من خلال القياس الأصولي الذي يرجع إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق الذي يقوم على قانوني: العلية والاطراد، في وقوع الحوادث[٤]. وهما الفكرتان اللتان أقام عليهما جون

---

(١) مناهج البحث العلمي عند العرب (٩٥).

(٢) عبد الله بن أحمد، إمام النباتيين، وعلماء الأعشاب، ألف في الطب كتبا قيِّمَةً وتوفي عام (٦٤٦ هـ) بدمشق.

انظر: الأعلام (٤/٦٧).

(٣) الإسلام والعلم التجريبي (٢٢).

(٤) تفسير الاطراد: أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابها، أي: أن وجود علة الأصل في الفرع يقتضي إيجاد حكم الأصل للفرع تبعا.

ستيوارت ميل استقراءه العلمي بعد ذلك[1].

وهكذا تجلت (عبقرية المسلمين في التوصل إلى المنهج الاستقرائي في أكمل صوره، وأقاموا القياس الأصولي - كما أقام المحدثون الاستقراء - على أساس التجربة)[2].

وانتقل بعد ذلك منهم إلى الدوائر العلمية الأخرى تجريبية، ولغوية وغيرها. وجاء ابن تيمية العالم الشرعي المحقق فانطلق من هذا التوجيه القرآني محاربا منهج الفلسفة النظرية البحتة المستندة إلى المنهج التأملي، ومنكرا الصورية الشديدة، التي تتسم بها بحوث المناطقة، وتجلى هذا في موقفه من القضية الكلية، حيث رأى: (أن كليتها في الذهن لا في الخارج وأن العلم بجميع أفرادها المعينة أقرب إلى الفطرة من العلم بها، لأن أشخاصها مشهودة)[3].

وأكد ابن تيمية على قياس التمثيل الذي قال به الأصوليون واعتبره منتجا اليقين بارتكازه على عنصري العلية، والاطراد وهما ما أقام عليه المحدثون استقراءهم - كما سبق - حتى ليكاد يكون بعضهم مرددا لأقواله (بل يكاد جون ستيوارت مل يتكلم بأسلوب ابن تيمية نفسه في كتاب (نسق المنطق)، وهو يذكر مثال النار)[4]. التي يُدرك إحراقها بالحس،

---

(١) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام (٩١).

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام (١٠٥).

(٣) المدرسة السلفية (٤٤٧).

(٤) مناهج البحث العلمي (١٧٨).

وإحراق معينات أخرى فيتوصل عن طريق هذه الإدراكات الحسية المجربة إلى العلم بأن كل نارمحرقة وكأن جون لوك الرائد الكبير في الاتجاه التجريبي الحديث يتبع منهج ابن تيمية في إثبات الصانع، فإن شيخ الإسلام بعد أن رفض منهج القياس البرهاني على إثبات الصانع بحجة أنه لا يدل إلا على أمر مطلق، والأمور المطلقة الكلية لا توجد إلا في العقول، وجه إلى الدليل على إثبات وجود الله، وهو آياته المنبثة في الأنفس والآفاق، الدالة على إله كامل القدرة والعلم والغنى[1].

أما لوك: فإنه قال مخالفا العقليين: (ليس بصحيح أن معنى اللانهاية سابق على معنى النهاية - كما يدعي ديكارت، وهو سبيل ديكارت في معرفة الله -، (وإنما البرهان على وجود الله هو: أن الموجود المحدث الذي هو أنا يستلزم موجودا سرمديا كلي القدرة، وعاقلا من حيث إنه خلق فيّ العقل، وخالق المادة من حيث إنه خلق نفسي، وأن خلق المادة أيسر من خلق نفسي)[2].

وخلاصة القول: أن العلماء المسلمين المنطلقين في دراساتهم من هدي الإسلام قد وجهوا بحوثهم وتطبيقاتهم الوجهة التي دعا إليها الإسلام وهي الوجهة العلمية التجريبية، سواء في ذلك علماء الشريعة، أو العلوم الطبيعية حيث ظهر هذا جليا في الحضارة الإسلامية، وأصبح فيها توجها عاما في المحيط العلمي، فتوجه به غير المسلمين من العلماء الذي عاشوا في

(١) انظر: الرد على المنطقيين (٣٤٤).

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٤٩).

ـنحو تلك الحضارة حيث تسود هذه الروح التجريبية، وإنه لرائع أن تقارن بين علماءَ نصارى أو يهود في البيئة الإسلامية إبَّان حضارتها، وعلماءَ نصارى أو يهود عاشوا في ظل الكنيسة في ذلك الوقت، في أوربا التي كانت تعاني إذْ ذاك من جمود الفكر النظري، لترى الفرق العظيم في ذلك.

*** أثر هذا الاتجاه في النهضة الأوربية:**

إن التقدم الكبير في معرفة كثير من قوانين الطبيعة الذي سهل للغرب الانتفاع بكثير من عناصر الكون، يرجع الفضل فيه إلى الاتجاه التجريبي الذي تبنته أوربا منذ بدايات عصر النهضة، والذي استمدّته من الحضارة الإسلامية.

ولقد كان عقوقا من الغربيين أن يجحد بعضهم نسبة هذا المنهج إلى المسلمين ويجعلوه إبداعا غربيا لعباقرة عصر النهضة كما فعل ذلك أناس.

لكن هذا التصور الخاطئ انحسر بعد الدراسات الاستشراقية الكثيرة التي أثبتت تلقف الغربيين الأوائل أمثال: روجر بيكون هذا المنهج من المسلمين إذْ لم يكن روجر (سوى رسول من رسل العلم والمنهج الإسلامي إلى أوربا)[١] – كما يقول ذلك: بريفولت.

وتقول صاحبة: (شمس العرب تسطع على الغرب): (إن المسلمين لم ينقذوا الحضارة الإغريقية من الزوال ويقدموها إلى الغرب منظمة مرتبة وحسب، بل أسسوا الطرق التجريبية، في أنواع العلوم، وقدموا اكتشافات

---

(١) الإسلام والعلم التجريبي (٢١).

كثيرة في فروع المعرفة، وبالإضافة إلى هذا: قدموا للغرب أثمن هدية وهي: طريقة البحث العلمي الصحيح التي مهدت أمام الغرب طريقه لمعرفة أسرار الطبيعة)[1].

الخلاصة:

خلاصة القول في هذا المبحث: أن اللّه أنزل دينه الإسلام هاديا الإنسان إلى طريق السعادة في الدارين والمتمثل بعبوديته سبحانه، والقيام بحق الخلافة في هذه الأرض، وعمارتها بطاعته، وقد بين له المسالك التي تعينه على تحقيق ذلك ومن هذا توجيهه في الجانب العملي التجريبي:-

- فبين له أن هذا الكون مسخر له، ومهيأ لانتفاعه، وأنه ميدان رحب لنشاط الإنسان بجميع أجزائه[2].

- كما بيّن له أن هذا الكون ينطوي على سنن، ونواميس، تجري حركته بموجبها وأن باستطاعة الإنسان - إذا عرفها - أن يتقي الاصطدام بها، وأن يستفيد منها في تطبيقات حياته.

- وبيّن له الوسيلة التي يتصل بها بهذا الكون، والمتمثلة بحواسه التي يتم بها الاتصال الأوّلي المباشر بين الإنسان والطبيعة، وأن لإدراكاتها المبدئية قيمة بصفتها أساس المعرفة.

---

(١) شمس العرب تسطع على الغرب (٤٠١)، وانظر في هذا: محاضرات في تاريخ العلوم - لسزكين(١٩).

(٢) انظر: شمولية عرض الوحي للكون في أوائل سورة النحل، من آية (٢) حتى آية (١٧).

ـ ولكنه بيّن أن هذه القيمة تذهب هباءً إذا لم يتحرك العقل بها، وذلك أن بالعقل – من خلال مبادئه الفطرية – تتم المعرفة الإنسانية، ويكون العلم أما الاحساسات المجردة فلا شأن لها في هذا المقام إذ المعرفة ثمرة التفاعل الثنائي بين الحس والعقل.

ـ لم يقف الإسلام عند هذا الحد البياني، ولكنه وجّه الإنسان – على أساسه – إلى التفاعل مع هذا الكون باستعمال حواسه وعقله، وأرشده إلى أن هذا التفاعل ينبغي أن يتخذ الوسائل التي يصل منها إلى معرفة حقيقية بهذا الكون وإدراك لسننه، وليتمكن على ضوئها من عمارته بطاعة ربه، ونبهه إلى بعض هذه الوسائل وحضه على التجربة والممارسة العملية.

ـ ولكن الإسلام مع هذا كله، لم يركس الإنسان إلى عالم الطبيعة، فيحصره في نطاقها، – شأن النظرة المادية من المذاهب التجريبية –، ولكنه انطلق به إلى آفاق أوسع، فبين له أن وراء عالم الطبيعة عالما آخر، هو عالم الغيب، وأن وراء حياته الدنيوية هذه حياة أخرى، ومن هنا فينبغي أن يرتبط بهذا العالم، وأن يعمل حسابا لهذه الحياة المستقبلة.

وأول ارتباط له به هو: معرفته له، وهذه المعرفة تقوم على أساس ذلك المنهج الذي وجه إليه الإسلام، والذي لا يقتصر دوره على كشف سنن الكون، بل يتجاوزه – وإن شئت فقل يسبق[1] – ذلك إلى الدلالة على خالق هذا الكون وحكمته، وعظمته وعدله. (ولذلك كان الإيمان بالله

---

(١) ذلك أن معرفة الحق في شأن الألوهية سبقت كثيرا معرفة هذه السنن وكشف تلك النواميس والأسرار، كشفا علميا مقننا.

الخالق متمما ومكملا لنظرتنا إلى الكون والطبيعة وما فيها من حركة وتطور وسنن وقوانين)[1].

ـ وبيّن له بعد هذا أن العقل البشري المعتمد على تلك الحدوس الحسية تقف طاقته عند هذا الحد بمعرفته هذه الأصول الكبرى من العقيدة، ولكن ذلك لا يخوّل له أن ينكر وجود ما عدا ما وصل إليه بجهده الذاتي، بل ينبغي عليه أن يتلقى علم عالم ا لغيب من مصدر للمعرفة آخر، هو الوحي الذي يأتي به الرسول من لدن الله – سبحانه –، فتتكامل المعرفة في هذين الميدانين بهذين المصدرين.

وهذان العِلمَان ليسا منفصلين، لأن أحدهما تابع للآخر، فالعلم الطبيعي تابع للصادر من الوحي، لأنه بدونه يفقد قيمته في تحقيق سعادة الإنسان، وكرامته، إذ هو مجرد وسيلة للإنسان، يحدد العلمُ الصادرُ من الوحي غاياتها، ومنهج توظيفها، فيما يحقق مصلحة الإنسان التي ترتبط – فيما يتعلق بها – آخرته بدنياه.

لهذا فإن القرآن يقلل من شأن هذا العلم الطبيعي المبتور، بعلم ما وراء عالم الطبيعة، مما يجيء به الوحي، كما قال سبحانه: ﴿ وَعْدَ اللَّهِ لاَ يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُون * يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الحَيَاةِ الدُّنَيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُون ﴾[2].

بل إن هذا العلم ناقص حتى في المجال الطبيعي، لأنه لو كان علما

---

(١) نظام الإسلام العقيدة والعبادة (٥٢).

(٢) آية (٦، ٧) من سورة الروم.

حقيقيا مكتملا لارتفع بالإنسان إلى ما وراءه من حق، ودله عليه، ولهذا قال في الآية بعدها: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّموات وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيْراً مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُون ﴾(١).

ـ ولقد تلقى المسلمون التوجيه الإلهي في هذا المجال وطبقوه في حياتهم، فأقاموا حضارة علمية عملية على أساس ذلك التوجيه التجريبي الإسلامي واستطاع الغرب – بعد ذلك – أن يستمد منهم هذا الاتجاه وأن يقيم عليه حضارته المعاصرة وإن كان قد كيّفه وفقا لاتجاهاته المادية البعيدة عن هدي اللّه.

---

(١) آية (٨) من سورة الروم.

المبحث الثاني: نقد اتجاهات الفلسفة المعاصرة في التجربة الحسية:

لم يعد الاتجاه التجريبي الذي أخذه الغرب من العالم الإسلامي منهجا يسلكه الباحث للوصول إلى المعرفة في بعض مجالاتها، وبخاصة مجال الطبيعة، كما كان حينما تلقوه من المسلمين، بل تحول مذهبا آخر له فلسفته، أو فلسفاته التي تربط ذلك المنهج بها، وتقيمه على أساسها.

ذلك أن الغربيين استلُّوا هذا المنهج من المسلمين دون الأساس الذي يقوم عليه، والعقيدة التي ينطلق منها، المتمثلة بالمفهوم الإسلامي عن الوجود، والكون والإنسان وصلته بهما، ومنهج معرفته بكل منهما، بسبب نفور الغربي من الإسلام بصفته دينا، نتيجة تعصبه الصليبي، وتشويه الكنيسة له وغير ذلك.

فكان لابد لهم بالتالي من إيجاد فلسفة لهذا الاتجاه التجريبي تقف في مواجهة الفلسفات العقلية، واللاهوتية، المخالفة لهذا الاتجاه، فقامت عدة فلسفات تتفق في حصر ميدان المعرفة في عالم الطبيعة المحسوس، وحصر الوجود به، وحصر مصدر المعرفة بالحس والتجربة، وقد سبق ذكر أبرزها وهي الماركسية والوضعية. وسأتناول الآن أهم المرتكزات التي تقوم عليها الفلسفة التجريبية وتستند إليها:

أولا: العلوم الطبيعية والفلسفة التجريبية:

سبق بيان دعوى الفلسفات التجريبية استنادها إلى العلم الطبيعي

المعاصر، وقيامها على نتائجه التي وصل إليها، وأنها بهذا الاعتبار تمثله في المجال الفلسفي وينبغي من ثم أن تحظى هذه الفلسفات من القبول والتسليم بمثل ما حظيت به نتائج تلك العلوم المنبثقة من تلك الدراسة الموضوعية، أو التي يفترض فيها هكذا.

فما موقع هذه الدعوى من الحقيقة؟.

لايضاح الأمر في هذه المسألة يشار إلى نقطتين:

الأولى: أن دائرة العلم الطبيعي – ذاته – لم تخل من التعصب والميل النفسي المعين، الذي يحدو الباحث إلى توجيه فلسفته نحو الغاية التي يريدها حتى وإن لم تتسق مع روح المنهج العلمي الذي يقتضي من العالم التزام الموضوعية في بحثه.

وكان قيام العلم في أوربا في عصر نهضتها، بعد صراع بين هذا العلم – منهجا، وموضوعا، ورجالا –، وبين الكنيسة وما تمثله من دين، وفلسفة لاهوتية من أسباب نفرة الغربيين من الدين وما يمثله من أفكار، وأسس، ومن أبرزها: – في الديانة الكنسية – تعظيم الجانب الغيبي في مقابل تهوين العالم الحسي واعتبار الكتب المقدسة مصدرا أوليا في المعرفة، وَتَمَثَّل هذا النفور في انفتاح نفسي على كل ما يخالف هذا الدين، وانصياعٍ له، ورفضٍ لكل ما يؤيد الدين.

وحسبنا أن نسمع شهادات بعض أولئك العلماء في هذا المجال، يقول أحد كبار علماء العصر الحديث (جيمس جينز) : (إن في عقولنا تعصبا

يرجح التفسير المادي للحقائق). ويذكر ويتكر سامبرز: أنه وهو يحلل أذن ابنته الصغيرة فكر أنه من المستحيل أن يوجد شيء معجز بدقته كهذه الأذن، بمحض اتفاق، بل لابد أنه وجد نتيجة إرادة مدبرة، ولكنه طرد هذه الوسوسة حتى لا يضطر أن يؤمن – منطقيا –بالذات التي أرادت فدبرت، لأن ذهنه لم يكن على استعداد لتقبل هذه الفكرة، وقد أعلن آرثر كيث أنه لا يدعم نظرية التطور، التي يقول بها، وزملاؤه – أي: برهان، أو أدلة علمية –، وأن كثيرا من العلماء (لا يؤمنون بها إلا لأنه لا يوجد أي بدليل لها سوى الإيمان المباشر بالله)[1] عن طريق القول بالخلق المستقل، ويقول الدكتور أ.وهيلز (إنني سأكون آخر من يدعي أننا نحن العلماء أقل الناس عرضة للتعصب بالنسبة للمثقفين الآخرين)[2].

وفلسفة المذهب التجريبي المعاصر إنما هي – بزعمهم – تجميع لهذه الفلسفات المتناثرة في كتب علماء الطبيعة، وتكوين فلسفة متكاملة منها[3].

فإذا كانت الفلسفة التجريبية تستند إلى هذه الأفكار التي أفرزها التعصب والهوى متدثرة بدثار العلم والفلسفة، فهذا مسلمٌ، وتكون حقيقتها أنها قائمة على التعصب، أما العلم مجرداً من هذه العصبية، فإنه منها براء.

---

(١) الشهادات المذكورة من – الإسلام يتحدى (٣٨، ٣٩).

(٢) الدين في مواجهة العلم (٧٨).

(٣) انظر: نشأة الفلسفة العلمية (١١٥).

الثانية: أن العلم الطبيعي البحت – بما وصل إليه من كشف، وحقائق – يهدم كل الأسس الشاذة في فلسفتهم التجريبية، ونشير بإجمال إلى اثنين:

أ- حصر الوجود في عالم الطبيعة المحسوس:

تقوم هذه الفلسفة – ماركسية، ووضعية – على حصر الوجود في عالم الحس والطبيعة منكرة وجود ما سوى ذلك، ولكن العلم المعاصر يرفض هذا المنطق، لأنه باتساع قدراته، وازدياد معلوماته، أشرف من هذا العالم المادي على شواطئ العوالم الغيبية، التي بدأت عندها مداركه الحسية، وأجهزته تعلن كَلَلَها.

فلم يعد أمام هؤلاء العلماء – ومنهم الماركسيون – سوى التصورات التخمينية، والتقديرات المفترضة لبعض عوالمه المستنبطة، وإعلان لا نهائية الزمان، والمكان.

(وهكذا يتحول الفكر الماركسي إلى غيبيات، ولكنها غيبيات تعتمد على الظن، والفرض، وليس لها سند من علم أو تجربة)[1].

إن تقدم البحوث العلمية في شتى مجالاتها يكشف مزيدا من عوار هذه الفلسفة المادية – لدى العلماء الحياديين –، وقد قال عالم الحيوان أدوارد لوثر كسيل: (وهكذا أثبت البحوث العلمية – دون قصد – أن لهذا

---

(١) مجلة المسلم المعاصر، عدد (٥، ص: ٣٣) بعد نقول من علماء ماركسيين عن عالم المجرات الخارجية.

الكون بداية فأثبتت تلقائيا وجود الإله)[1] .

وقال جينز الفلكي الرياضي: (الكون لا يقبل التفسير المادي في ضوء علم الطبيعة الجديد وسببه ـ في نظري ـ: أن التفسير المادي قد أصبح الآن فكرة ذهنية)[2].

ولقد كثرت الكتابات العلمية المتحررة – نوعا ما – من ربقة ذلك التعصب المقيت، وكلها تهدم هذا الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة التجريبية المعاصرة[3].

٢ـ حصر مصدر المعرفة بالحس و التجربة:

نتيجة لما سبق من إيمان العلم المعاصر بأن الوجود أوسع من الدائرة التي ينالها الحس مجرداً أو مجهزا بالوسائل؛ فقد أصبح يؤمن بأن التجربة الحسية المباشرة ليست هي المعيار الوحيد لمعرفة الحقائق، بل أقروا بأن هناك طرقا سوى التجربة يمكنها إيصال الإنسان إلى المعرفة.

وقد انتهى برتراند رسل بعد أن استعان بالفيزياء وعلم الحياة وعلم النفس والمنطق الرياضي إلى (الجزم بأن هناك طرقاً للاستنباط أقرب إلى

---

(١) الإسلام يتحدى (٥٠).

(٢) الدين في مواجهة العلم (٧٥).

(٣) ممن كتب في هذا: جيمس جينز، وكريس موريسون، والكسيس كارليل، وجراهام كانون، وألبرت أينشتين، وهايت هيد، وأيد نجتن، وكاتبو (الله يتجلى في عصر العلم) وهم أربعون عالما متخصصا.

انظر: الدين في مواجهة العلم (٧٣)، ومجلة المسلم المعاصر (عدد ٦، ص: ٢٣).

الحق، ويجب قبولها،رغم أنه لا يمكن إثباتها بالتجربة)(١).

بل إن الأمر أوسع من ذلك بعد أن حول الإنسان ظواهر الرؤى الصادقة والتلباثي (الشعور بين الأفراد عن بعد)، و(رؤية الأشياء غير المنظورة) من الروايات الأدبية إلى مجال الدراسات العلمية، فتحقق العلماء نتيجة لتطورالتحليل النفسي إلى أن معرفة العالم الخارجي قد تصل إلى الإنسان عن طريق مصادر أخرى غير أعضاء الحس)(٢).

وهي حقيقة أقرّ بها العلماء، والخلاف بينهم إنما هو في تفسيرها. فالماركسيون: يحاولون تفسيرها تفسيرا حسيا، كما اتجه إلى ذلك العالم الروسي (الكسندر وبروف)، الذي فسر (التلباثي) بالجاذبية البيولوجية في الإنسان(٣).

وقد رأى الكسيس كاريل صعوبة تفسيرها تفسيرا حقيقيا؛ لأن (هذه الحقائق التي تنتمى إلى علم ما وراء النفس الجديد(٤)، يجب أن تقبل على علاتها، إنها تكون جزءا من الحقيقة وتعبرعن جانب نادر يكاد يكون غير معروف من أنفسنا)(٥).

فالعلوم اليوم كلما توسعت أبانت عن ضيق الأفق الذي تنظر منه الفلسفة التجريبية المعاصرة، ماركسية ووضعية.

---

(١) الدين في مواجهة العلم (٣٥).

(٢) الإنسان ذلك المجهول (١٤٨).

(٣) انظر: نظريته في مجلة المسلم المعاصر (عدد ٦، ص: ٥٣).

(٤) يسمى (الباراسيكولوجي).

(٥) الإنسان ذلك المجهول (١٤٨).

فأنّى لها تلك الدعوى باستنادها إلى العلوم الطبيعية؛ إن هذا العلم كلما زاد اتساعا وعمقا - متجردا من لوثات الفلسفات المنحرفة -، يهدي الإنسان إلى الموقف الفطري الصحيح، موقف الإسلام من هذه القضايا، بأن الوجود ينقسم إلى:

عالمي: الغيب، والشهادة، وأن المعرفة ليست محصورة - في مصدريتها - بالتجربة، بل هناك مصادر أخرى غيرها تمد الإنسان بمعارف لا يستطيع الحس تقديمها له، ولقد أحسن محمد فريد وجدي في قوله: (إن كل خطوة يخطوها البشر في سبيل الرقي العلمي تقربهم إلى ديننا الفطري... إن العالمَ بفضل تحرره من الوراثات، وامعانه في النقد، والتمحيص، يتمشى على غير قصد منه نحو الإسلام بخطوات ثابتة، لا توجد قوة في الأرض ترده عنه إلا إذا ارتكست الجماعات الإنسانية عن وجهتها العلمية)[1].

ثانيا: المبادئ الأولية:

إن أساس التناقض بين المذهبين العقلي والتجريبي هو: قضية هذه المبادئ. فالقول بها عماد المذهب العقلي، وإنكار أوليتها هو مدخل المذهب التجريبي بمختلف اتجاهاته.

وقد سبق بيان المقصود بتلك المبادئ، وكيفية رد المعرفة إليها، والرفض الحاسم من قبل الفلسفات التجريبية لفطريتها، فما سبب هذا

---

(١) المستقبل للإسلام ـ لوجدي (١٠٧).

الرفض؟ ما الموقف السليم تجاهه؟.

تقوم حجج التجريبيين لهذا الرفض علي أساس التصور القائم في أذهانهم للمبادئ الأولية، وهو تصور لا يطابق ما قصده العقليون منها.

لقد فهم التجريبيون أن العقليين يقصدون بتلك المبادئ معاني صريحة قائمة بنفسها منذ الميلاد، أي علما كاملا قائما بالعقل، وأن العقلي لا يتسق مع مذهبه الغريزي، إلا إذا أغمض عينيه، وسد أذنيه، واستبعد كل ما يأتي عن طريق الحواس، وقام بتوليد تلك المعرفة من عقله، وأنه حين يعكف على دراسة التشريح ووظائف الأعضاء - مثلا - يكون قد خالف مذهبه ـ كما يقول لوك[1] ـ، فهم يرون المبادئ العقلية صورة من المُثُل الأفلاطونية أو هي المُثُل ذاتها[2].

وليس هذا ما يقول به جميع القائلين بأولية هذه المبادئ، إن كثيرا منهم يعترفون بدور الإدراكات الحسية، وأن على أساسها تنشأ المعرفة البشرية، ولكنهم يرون أن هذه الإدراكات لابد أن تعود إلى أصول ثابتة، حتى تصبح معرفة علمية، هذه الأصول الفاعلة هي المبادئ تلك، والتجريبيون يردّون المعرفة إليها، من حيث لا يشعرون كما فعل (جون لوك)، أو يعترفون بها صراحة، لكنهم يجعلونها تجريبية.

لكن لا ينكر أن من العقليين المغالين من جعل العلوم كلها كامنة في

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (١٤٤).

(٢) انظر: نشأة الفلسفة العلمية (٣٠٠).

العقل تنبعث منه تباعا دون حاجة إلى العوامل الخارجية، بل يرى هؤلاء أن عالـمَ المحسوسات حَريٌ إذا ما ركن إليه الإنسان أن يشوش تلك المعرفة العقلية، وهو الاتجاه العقلي المتعالي على التجربة (الترانسندنتالي).

وجون لوك محق في نقده إذا كان يقصد هذا الاتجاه؛ لأن المدركات الحسية هي الأساس الذي تبدأ منه المعرفة، وتتجلى فاعلية مبادئ العقل الأولية من خلالها؛ حيث ينشأ العلم ولهذا قدم سبحانه ذكر الحواس على ذكر الفؤاد حينما ذكرها سبيلا إلى العلم: ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ ﴾[1].

وعلى هذا، العقليون المعتدلون أمثال: ليبتنز، الذي بين أنه ليس في العقل إلا العقل نفسه، وقال في ذلك: (لاشيء يصل إلى النفس لم يجر بطريق الحواس شرطَ أن نستثني النفس ذاتها)[2].

كذلك، فإن التجريبيين يخلطون بين المبادئ النظرية، وبين الأفكار الذاتية، والمشاعر النفسية بحكم أن كلا منها معرفة باطنة، من هنا تكون المعرفة – على القول بمصدرية العقل – والمبادئُ ذاتها، خاضعةً للمزاج الشخصي، ومتقلبة، ومتفاوتة بين الناس، بل إنها في الحقيقة نِتَاجُ تكيف الإنسان مع البيئة، فهي تعود للتجربة وتتطور بتطور قدرات الإنسان على كشف ما حوله.

---

(١) آية (٧٨) من سورة النحل.

(٢) ديكارت والعقلانية (١٣٢).

والحق أنه ينبغي لنا التفريق بين نوعين من المعرفة العقلية:

ـ المعرفة الأولية الثابتة في العقل البشري، والتي تمثل هذا العقل.

ـ والمعرفة الأخرى التي يكتسبها العقل نتيجة تفاعله مع الأشياء.

فالأولى هي تلك المبادئ، وهي التي يسميها العلماء المسلمون: العقل، الغريزي، والثانية: هي التي يسمونها: العقل المكتسب، وهذه الثانية هي التي تتغير، وتغيرها يمثل سيراً تراجعياً تعود به إلى تلك المبادئ الثابتة ليكون انبثاقها منها انبثاقا صحيحا، فتكتسب قدراً أكبر من الصحة والثبات، وهذا ما أدركه الفيلسوف (لالاند)، في كتابه: (العقل والمعايير)، في بيان العلاقة بين ما أسماه العقل المُنْشيء، والعقل المُنْشَأ، كما أشار إلى ذلك ليتريه حينما رأى أن للعلم نفس أساس العدالة، ومحبة الخير (القيم الخلقية)، فالعدالة مبدأ ثابت أما تطبيقاته فإنها تتوسع وتختلف باختلاف الظروف المطبقة فيها، بل قد يأتي من يلغي تطبيقاً من التطبيقات المنسوبة إليها مُوجِداً له بديلا، لكنه سيستند في هذا التغيير إلى أن تطبيقه هذا هو الذي يمثل الأصل الثابت في هذا النطاق(١).

وبهذا يتبين: أن هناك فارقا بين الأفكار الذاتية وبين تلك المبادئ الموضوعية التي لا تخضع لمزاج أحد.

ولا ريب أن بعضا من العقليين قد تجاوز هذه الحدود فأضفى خصائص تلك المبادئ على أفكاره المكتسبة، وقد وقعت في هذا الفلسفة العقلية

(١) انظر: العقل والمعايير (١٢، ١٥).

اليونانية التي ورثها علماء الكلام المسلمون، فوقع بعضهم في خطئها حينما وصفوا بعض أفكارهم وقضاياهم المنطقية المستنبطة بالأولية أو الضرورية، وكان هذا من أكبر أسباب انحرافهم في دراسة ا لعقيدة الإسلامية(١).

لكن الموقف السليم لا يكون بمقابلة هذا التجاوز بتجاوز مضاد، لأنه يكون انحرافا أيضا، وهو ما وقع فيه التجريبيون حين جعلوا جميع مبادئ العقل وقضاياه مكتسبة بالتجربة ليس منها أوليا.

إن الموقف السليم يكون بذلك التقسيم إلى: عقل غريزي ذي مبادئ فطرية، هي أصل المعارف، وآخر كسبي يتم بتفاعل الإنسان في هذا الوجود، وبهذا يقوم للمعرفة أساسٌ مكين، تكون باعتمادها عليه معرفة علمية - من جانب -، وتأخذ حريتها وانطلاقها في المجال الكسبي من جانب آخر، فلايبقى ثمة داع إلى التخوف من تقييد حرية المعرفة بربطها بتلك المبادئ كما أشار إلى ذلك بعضهم؛ فقد ذكر لالاند: أن من أسباب رفض التجريبيين أولية هذه المبادئ: أنهم يرون فيها سلطة ستحبس حركتهم في نطاق من المعرفة ضيق (ولئن لم تكن هذه السلطة لكائن علوي معلِّمٍ إلا أنها لا تنفك عقبة في طريق أداء ذواتهم المستقل استقلالا تاما)(٢).

---

(١) لأن القاعدة: أن النقل لا يخالف العقل، وبما أن هذه القضايا تمثل العقل بصفتها مبادئه الأولية الضرورية - كما يرون -، لذا يجب تأويل النصوص لتتوافق معها.
انظر: مطلع الجزء الأول من : درء تعارض العقل والنقل.

(٢) العقل والمعايير (٩).

كذلك يعلل التجريبيون رفضهم لها بأنها لا تتسم بالوضوح، والكلية، والضرورة عند جميع الناس، وهي أجلى مميزاتها عند العقليين:

ـ فنحن نرى البله، والمجانين، والأطفال غير مدركين لتلك الأفكار بوضوح، وغير شاعرين بضرورتها.

ـ وفكرة (اللَّه) ليست فطرية بدليل أن مدلولها مختلف عند الشعوب، فهي مكتسبة من التجربة والبيئة[1].

ـ بل إنها ليست واضحة في الحقيقة في أذهان كثير من المثقفين، حيث لا يعرفون تلك المبادئ، بكليتها العقلية، مثل: مبدأ (الذاتية). (فما الفائدة من هذا المبدأ لكي نحكم بأن الحلو ليس مرا، يكفي أن ندرك معنَيي الحلو والمر فنرى فورا عدم الملاءمة بينهما، دون التجاء إلى المبدأ القائل: يمتنع أن يكون الشيء غير نفسه)[2].

فأما بالنسبة لعدم إدراك المجانين والأطفال لها، فإن الاحتجاج به على عدمها دليل على سوء فهم لوضعيتها عند الإنسان، في تصور العقليين، لأن هؤلاء لم يقولوا بقيامها في كل من تَسَرْبَل ثوب الإنسان على أي وضع، فالمجنون فاقد لهذه المبادئ، أو لفاعليتها على الأقل، وهو بالتالي لا عقل له، ولهذا أسقط عنه الشرع الإسلامي التكليف، لأن مناطه ذلك العقل المفقود، فسقط بفقده، فلا يبقى لدى هذا المجنون سوى الغريزة العملية الحيوانية،

---

(١) انظر: المعرفة (١١٠).

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٤٥).

وبما أنه لا غريزة بدون عقل، ولا عقل بدون غريزة ـ كما قال برجسون[1] ـ، فإن المجنون قد تبدو منه فلتات حِكْمِيّةٌ يَعْيًا عنها كثير من العقلاء[2]، لكنها تبقى شذوذا ويبقى الأصل اقتصاره على الغريزة.

ولا أدري هل يتصور لوك أن العقليين يسوون بين العاقل والمجنون؟

إذن: ما ذا يعني الجنون إن لم يكن فقدان العقل، أي هذه المبادئ؟.

وأما الأطفال؛ فإنها موجودة فيهم، لكن وجودها لم يزل وجودا بالقوة لأن وجودها بالفعل يتم من خلال تفاعل هذا الطفل مع الحياة والكون، بحكم أنه المجال الذي تتمثل فيه هذه المبادئ، ولكن لوك وهو السابق لإبراز هذا المبرر لإنكار الأوليات، لا يعترف بالوجود بالقوة، إذ يرى أنه لا يتصور وجود هذه المعاني في النفس وعدم حضورها بتمامها، إذ هو شبيه بمن يقول أنا جائع ولكني لا أحس بالجوع.

لكن الحقيقة: أن لوك والتجريبيين يؤمنون بالوجود بالقوة في قولهم بالمعاني الراجعة إلى الذاكرة، تلك المعاني التي يأخذها الذهن من المدركات الحسية ويختزنها حيث تبقى في دائرة الإدراك اللاشعوري، ثم تبرز بعد ذلك عند بواعث مستجدة.

وأما فيما يتعلق بالتمثيل بفكرة الإلهية وتصورات الناس المختلفة لها فإن العقل وإن كان مستقلا عن التأثيرات البيئية والنفسية والتجريبية

---

(١) انظر: مع الفيلسوف (٢٠٢).

(٢) كما يقول المثل العربي: (خذ الحكمة من أفواه المجانين).

ونحوها من حيث أصله ومصدر مبادئه، إلا أنه متفاعل معها في وجوده تأثيرا وتأثرا، وقد توهن تلك التأثيرات فاعلية هذه المبادئ فيه، فَتُحْجَبُ تحت ركام الأفكار غير المنطقية التي يتلقاها من الخارج، ومن ثم: يكون هذا الإنسان غير عقلي في تفكيره.

وقد بين هذا رسول الله ﷺ في حديث الفطرة «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»(1). فمع إقراره الفطرة، إلا أنه بين أن للبيئة والمجتمع ونحوهما أثرا عليها، لا تبقى بسببه على وضعها السليم ولكنها لا تزول تماما من العقل - كما عند المجنون -، لأن باستطاعة الإنسان أن يستعيد فاعليتها بإزالة تلك التأثيرات،وما الشك المنهجي إلا محاولة للتخلص من تلك المؤثرات، والاحتكام إلى العقل المجرد الصريح.

ولهذا وصف الله - في القرآن - الكفار الذي ركنوا إلى العقائد الباطلة، وأعرضوا عن الاستجابة للحق الذي جاء به الإسلام بعدم العقل. كما قال: ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوابِ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ البُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُون ﴾(2)، ولو كان المراد فقدها بالكلية لكان التكليف ساقطا عنهم، ولكنه ذمهم سبحانه لأنهم لم يبعثوها، ويحتكموا إليها نتيجة استسلامهم لتلك المؤثرات، وتقليد آبائهم بدون نظر.

وإذا نظرنا في حجة المذهب التجريبي هذه نجد أنه احتج على البطلان

(1) سبق الحديث في (ص: ٢٦٨) من هذه الرسالة.

(2) آية (٢٢) من سورة الأنفال. وانظر: يونس (آية ٤٢) وآية (٥٨) من المائدة وآية (٦٣) من العنكبوت.

باختلاف التصور لفكرة الإله، ولكنه يعترف أن فكرة التأليه أو التدين متفق عليها من قبل جميع هؤلاء المختلفين؛ وعليها تقوم الحجة بأن اتفاقهم دليل على فطريتها وأوليتها في النفس البشرية.

ولنترك هذا وننظر في المنهج الذي سلكه زعيم التجريبية المعاصرة: جون لوك لإثبات وجود الله، الذي أنكر أوليته، والأوليات عموما، إنه يبرهن عليه - كما سبق - بأن الموجود الحادث الذي هو أنا يستلزم موجودا سرمديا كلي القدرة... وهو بهذا يعوّل على مبدأ العلية، المبدأ القبلي، فهو - كما يقول يوسف كرم -: (يعود إلى فطرة العقل برغمه ودون أن يشعر)[1].

أما أن تلك المبادئ بصيغتها العقلية المجردة، لا يستحضرها الناس، بل قد لا يتيسر ذلك لبعض المثقفين، خلافا لوقائعها المشخصة - كما سبق المثال في مبدأ الذاتية؛ فهذا قول حق، ولكنه لا يؤدي إلى النتيجة التي يبتغيها التجريبيون بإبطال وجود تلك المبادئ في العقل، إنما يعني أن العقليين حين تعالوا على الحس وربطوا علمهم بالماهيات المجردة بحجة أنها الثابتة التي لا يعتريها تغير وجاؤوا بصياغاتهم لتلك المبادئ نظرية مجردة اتساقا مع موضوعاتها (الماهيات)، - يعني أنهم ـ أخطأوا في ذلك، لأن الصحيح: أن مجال المحسوسات هو موقعها الصحيح فيجب أن تتمثل في معيناتها، فهم في المثال المذكور لا يبطلون مبدأ الذاتية ذاته، لأنهم يقرون بإدراك أن المر ليس الحلو بإدراك معنيي المرارة، والحلاوة، وهذا هو مبدأ الذاتية متمثلا في واقعة محسوسة، لكنهم ينكرون فائدة تلك الصياغة،

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٤٩).

أي: ينكرون إدراك الذهن لتلك الصياغة مجردة من المشخصات التي تتمثل فيها.

والعقليون يقصدون من التجريد العقلي: لتلك المبادئ، ومن سَوْقِ الأشياء إليها من العالم المحسوس بعد تجريدها من عوارضها الحسية أن تكون هذه المبادئ والقضايا منصبةً على الماهيات الثابتة، وهي أشياء عقلية، دون الجزئيات، المتغيرة، فتكون هذه الأحكام ثابتة، لأنها لم تتجاوز دائرة العقل، وبهذا يكون العلم.

وموقف الإسلام يؤيد الاتجاه التجريبي في هذا المجال، فهو يطلب من المسلم أن يسوق فكره إلى الطبيعة، وأن يتلمس من خلال وقائعها وأشيائها المتغيرة ثوابتها وعلاقاتها الدائمة.

وقد سبق ذكر الآيات الكثيرة التي توجه عقل الإنسان وفكره إلى النظر في الآفاق، والأنفس والحياة، وقد فهم هذا المسلمون، وقرر بعض العلماء هذا المنهج قبل التجريبيين بقرون.

وكأن جون لوك يعيد كلام ابن تيمية وهو ينقد أصحاب المنطق الصوري في تعاملهم مع تلك المبادئ بصياغاتها الكلية المجردة، ليبين انسياق العقل لها في وقائع مفردة شخصية - كما مثل لوك للذاتية في الحلو والمر - يقول ابن تيمية: (ليس في الموجودات ما تعلم الفطرة له قضية كلية، بغير قياس إلا وعلمها بالمفردات المعينة من تلك القضية أقوى من علمها بتلك القضية الكلية مثل قولنا: الواحد نصف الإثنين والجسم لا

يكون في مكانين، والضدان لا يجتمعان، فإن العلم بأن هذا الواحد نصف الإثنين أقدم في الفطرة من العلم بأن كل واحد نصف كل اثنين)[1].

والحقيقة - فيما أرى -: أن التجريبيين لم يقيموا إنكارهم لتلك المبادئ على أسس صحيحة، وأن ما ذكروه من حجج لا يعدو أن يكون سوء تصور لحقيقة هذه المبادئ، أو رفضا للمنهج الذي عرضها به العقليون.

وأنهم يقيمون علومهم وجد لهم على أساس هذه المبادئ حتى وإن لم يعترفوا بها إجمالا، أو أنهم يعترفون بها ولكنهم يعتبرونها نِتَاجاً للتجربة، مما يتأيد به ما اتهمهم به بعض الفلاسفة من أن سيطرة فكرة الحرية كانت وراء محاربتهم لكل ما يشعرون بأنه مفروض عليهم من خارجهم، لم يبتدعوه بأنفسهم، أو لأن الاعتقاد بفطريتها كان معتقد الكنيسة المقيت من متحرري عصر النهضة في أوربا[2].

إن العلم الطبيعي الذي يعتبره التجريبيون نصيرهم الأوفى يؤكد أن قيمته تعود إلى اعتماده على تلك المبادئ (فقد بيّن العلماء ما للعقل من دور كبير في تكوين الوقائع، والقوانين، والنظريات العلمية، وأثبتوا أن المعرفة العلمية يرجع أغلبها إلى ابتكار عقلنا لا إلى معطيات العالم الخارجي كما يزعم الحسيون، والتجريبيون، والوضعيون)[3].

ومن هؤلاء: عالم الفيزيولوجيا: كلود برنار[4]، الذي يقول: (إن

---

(١) الرد على المنطقيين (٣١٦).

(٢) انظر: العقل والمعايير (٩). (٣) مدخل جديد إلى الفلسفة (٧٣).

(٤) فرنسي من كبار علماء الطب البشري، في عصر النهضة، في أوربا، اكتشف وظائف الكبد =

الفكرة التجريبية تنشأ عن نوع من الشعور السابق للعقل الذي يحكم به على الأمور أنها ينبغي أن تحدث على نوع معين)[1]. ومنهم: (هنري بوانكاريه[2])، الذي يقول: (كثيرا ما يقال يجب أن نفكر دون فكرة سابقة، وهذا غير ممكن؛ لأن هذا سيجعل كل تجربة عقيمة، ولو حاولناه ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، ومهما يكن المرء متحفظا فلابد له من أن يدخل شيئا من عنده، لأن التجربة لا تعطينا غير عدد معين من النقط المنعزلة فلابد من ربطها برباط متصل)[3].

أما بيير دوهم[4] : فإنه يقرر (أن القانون الفيزيائي ليس نسخة طبق الأصل من الواقع المعطى، بل هو بالأحرى من خلق العقل)[5].

والخلاصة: أن في العقل مبادئ فطره اللّٰه سبحانه عليها، وأنها أولية سابقة على التجربة، وأنها تمثل أصولا ثابتة، لا تقوم للإنسان معرفة في مختلف مجالاتها إلا على أساس هذه الأصول، وأن العلوم الطبيعية التي يرى العلماء التجريبيون أنها تقوم على التجربة البحتة محتاجة إلى

= وغيرها. (ت: ١٨٧٨م).

انظر: دائرة المعارف الحديثة (٣١٧/١).

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة (٧٤).

(٢) عالم تجريبي ورياضي فرنسي، له بحوث في الرياضيات والفلك. ت (١٩١٢م).

انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٤٢١).

(٣) مدخل جديد إلى الفلسفة (٧٥).

(٤) عالم فيزيائي، فرنسي، ومؤرخ للعلوم، توفي عام (١٩١٦م).

انظر: مدخل جديد إلى الفلسفة (٧٨).

(٥) مدخل جديد إلى الفلسفة (٧٩).

الإرتكاز على تلك المبادئ، حتى تكون معرفة علمية (تعميمية، وتنبئية)، مما ليس في إمكان التجربة المجردة تحقيقه.

وربما كان هذا الموقف الذي انتهى إليه المذهب التجريبي نتيجة وقوفه إزاء التطرف في الاتجاه العقلاني الذي يحصر العلم في دائرة الكليات، والماهيات المجردة، التي كلما تعالى تجريدها كلما كانت أقرب إلى الحقيقة المطلقة نتيجة بُعْدِها عن عالم الحس، مجال المعرفة العامية.

لكنه انتهى به إلى تطرف مقابل حينما ألغى العقل و فاعليته، فلم يعد لديه إلا الحس والتجربة، مما أوقعه في صعوبة كبيرة تتمثل في فقده الأساس الذي يقيم عليه المعرفة[1]، فَهَوَى إلى دَرْكِ الشَّكِّيَّة واللا أدرية كما فعل هيوم، وكان الأحرى به تفاديا لهذه النتيجة، أن يأخذ بمنهج الإسلام الذي ربط بين اللُّبَابِ في المذهبين، فأثبت وجود تلك المبادئ – منحةً للعبد من اللّه – لتكون وسيلته إلى العلم ثم وجهه إلى ميدان الحس والتجربة ليطبق تلك المبادئ فيها فيحقق المعرفة التي يرتقي بها في حياته المادية والروحية، استغلالا لموارد الكون المحيط به. ومعرفة باللّه، واتصالا به، واستقبالا لهدايته، ولكن اعتبار الإسلام للمبادئ الفطرية أساسا لمعرفة الإنسان لا يعني أنه يتفق تماما مع المذهب العقلي.

إن للمذهب العقلي صورا تطرف أصحابها في التجريد بشكل يرفضه منهج الإسلام العملي، كما أن في المنهج التجريبي نزعاتٍ متطرفةً لا تتجاوز بالإنسان إحساسه الذي يستوى به مع الحيوان، وهذا ما يرفضه

---

(١) انظر: نشأة الفلسفة العلمية (٨٩).

الإسلام أيضا.

إن منهج الإسلام مستقل في هذا الشأن، فالعقل بما فيه من مبادئ أولية هو ميزة الإنسان ومصدره في معرفة ما حوله، ولكن هذا العقل لا يولد المعرفة من خلال تلك المبادئ وحدها، إنه يستمد المادة التي تقوم عليها معرفته من العالم المحيط به، ووسيلته في ذلك الحواس ظاهرةً وباطنةً.

ولهذا جمع اللَّه بين الحواس والعقل في غير ما آية من كتابه كما قال: ﴿ وَجَعَلَ لَكُم السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ ﴾[1]: (أي: تفضل عليكم بالحواس الصحيحة التي هي طرق إلى العلم بالمدركات، وتفضل عليكم بالقلوب التي تفقهون بها الأشياء)[2].

*ثالثا: **السببية:**

هي أحد المبادئ الأولية في العقل البشري عند العقليين، وليست كذلك عند التجريبيين، فهي من ثم داخلة فيما سبق بيانه عن تلك المبادئ بشكل عام، ولكنها تتميز عنها باهتمام خاص من قبل المذهب التجريبي، لدورها الأساس الذي تقوم به في مجال التجربة والاستقراء.

وأولى بنا قبل الدخول في مناقشة موقف التجريبيين منها؛ أن نعرف مفهوم السببية.

السبب في اللغة: الحَبْل، ثم استعير لمعنى الحادثة، التي يتولد عنها حادثة

(١) آية (٧٨) من سورة النحل.

(٢) العقل والسلوك (١٤٠).

أخرى، فكأنها حبل موصل إليها، وهو مرادف للعلة[1].

أما السببية: فإنها العلاقة بين السبب والمُسَبَّبِ، أي: الصلة بين الحادثتين المطردتين بانتظام، أما هل هذه الصلة صلة تأثير وتسبب؟ أو أنها لا تعدو مجرد الاقتران المطرد دون وجود ما لا تدركه الحواس[2]؟ فهذا موطن خلاف فيها.

كذلك تجدر بنا الإشارة إلى موقف الأشاعرة منها، لأنه يكاد يكون مطابقا للموقف التجريبي بعد ذلك، وإن اختلفت الأهداف.

حينما دخلت الثقافة اليونانية والفلسفة الأرسطية البيئة الإسلامية كان مبدأ السببية بمفهومه الأرسطي من القضايا التي أثارت اهتماما لدى بعض علماء الكلام، فقد كان مفهومها أن في الأشياء ترابطا ضروريا يتمثل في سابق يتبعه لاحق، سبب ومسبب، وا لعلاقة بينهما حتمية، فلا يمكن وجود أحدهما دون الآخر، حتما لازما، وهذا يعني القضاء باستحالة حدوثٍ خارجٍ عن إطار السببية.

لهذا المفهوم تصدى الأشاعرة أمثال: الباقلاني، وأبي المعالي الجويني، بموقف اكتملت صورته عند أبي حامد الغزالي.

ويتمثل هذا الموقف بنفي الضرورة في العلاقة بين العلة، والمعلول،

---

(١) وإن كان بعض النظار جعل بينهما عموما وخصوصا.
انظر: المعجم الفلسفي (١/١٤٨).

(٢) انظر: المصدر السابق (١/٦٤٧). وكشاف اصطلاحات الفنون (٣/١٢٧)، والإسلام والفكر العلمي (٧٤).

واعتبارها مجرد اقتران بين شيئين واطراد بين حادثتين، لا أثر في الحقيقة لأحدهما على الآخر، وإنما هو تجاور عادي، فموت شخص عند جزّ رقبته، وموته عند هطول المطر سيان، سوى أن الأولى تكررت أكثر من الثانية، وهذا التكرار هو الذي أوجد في الذهن تصور المعلول عند وجود العلة، فليس هناك أكثر من حضور ذهني للغائب الذي ارتبط بالحاضر ـ قبل ذلك ـ، وهو التداعي الذي قيل به بعد ذلك.

وقد رمى الأشاعرة من إقامة هذه النظرية بديلة لنظرية العلية الأرسطية إلى تنزيه اللَّه – سبحانه – في أفعاله من أن يشاركه أحد، أو يستقل بالإيجاد والخلق من دونه، وهذا ما فهمه الأشاعرة من معنى تلك الضرورة والحتمية السمة الأساسية للعلاقة بين العلة، والمعلول، والتي تعود إلى التصور الأرسطي للوجود الذي يقضي بأن حركة العالم ذاتية فيه منبعثة من قبل الطبائع الفاعلة المنفعلة؛ فأرسطو وإن كان يقول بتوجه حركة الكون إلى اللَّه، إلا أنه ينفي توجيه اللَّه لها[1].

لأجل هذا، أنكر الأشاعرة أن يكون في عالم الطبيعة أية قوة أو سنن يسير بموجبها، وقال الغزالي: بأن جميع أحداث الكون أفعالٌ مباشرة للَّه ـ سبحانه ـ بدون تلك الأسباب، فاحتراق الخشب الذي جمعه قوم إبراهيم لإحراقه بالنار وكونها بردا وسلاما عليه لا فرق بينهما – فيما عدا التداعي الذهني – ومن هنا: فلا تحتوي السببية على أي تأثير متبادل بين السبب

---

(١) انظر: قصة الفلسفة (١١٣).

والمسبَّبِ، وليست بالتالي مبدأ فطرياً[1].

هذا هو موقف الأشاعرة من مبدأ السببية الذي تجدد بعد ذلك في أوربا لدى هيوم، بل قَبْلَه عند أمثال مالبرانش، الفيلسوف اللاهوتي، وبركلي الذي مهد لهيوم في مجال نقد المبدأ السببي حيث انتهى هذا الأخير ـ كما سبق ـ إلى قريب من موقف الأشاعرة، بل إن رينان يرى أن هيوم لم يذكر شيئا أكثر مما سبق إليه الغزالي[2].

وقد احتج هيوم على نفي أولية المعرفة السببية بدلالة الواقع على أن الإنسان لايستطيع الحكم بالارتباط بين المعينات إلا بالتجربة، ويتحدث عن آدم فيقول: (إذا افترضنا كمال قدراته العقلية ما كان ليستدل من ليونة الماء، أو شفافيته أنه يختنق، لوغرق فيه أو يستدل من الضوء، والدفء اللذين ينبعثا من النار أنه يحترق لو وثب فيها)[3].

والمثال يبين عن التباس في مفهوم السببية، عند هيوم، بين المبدأ العام لها، وبين الأسباب المعينة، أي: العلاقات الخاصة بين الأشياء.

والقائلون بفطرية مبدأ السببية يرون أن المبدأ العام (لكل حادثة سبب) هو المبدأ العقلي الأولي، أما الأسباب ذاتها في فرديتها المشخصة مثل سببية النار للإحراق، والحرارة للتمدد، ونحو ذلك، فإنه لا يدركها الإنسان إلا بالتجربة والخبرة، فلم يقع الإثبات والنفي على محور ثابت.

---

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد (١٨٧)، ومفهوم السببية عند الغزالي (١٠٨).

(٢) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام (١٣٠).

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة (١٧٥).

ومع هذا فإن السببية التي أرجع هيوم إلى التجربة إدراكها لا تعني عنده أكثرمن تجاورٍ متكررٍ لأحداث، دون القول بوجود تأثير للسبب على المسبب، (لأن الحواس - كما يقول - تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية، ولا تظهرنا على قوةٍ في الشيء المسمى علة يُحدِّث بها الشيء المسمى معلولا)(١).

وهو هنا يتفق مع الغزالي الذي سوّى في هذا المقام بين جزّ الرقبة، وكسوف القمر، ونزول المطر، التي تعقب وفاة شخص بأنها كلها مقترنات، لا مؤثرات، غير أن بعضها يتكرر وبعضها لا يتكرر(٢).

وكما رفض المفهوم الأشعري علماء سابقون، كذلك فقد هاجم تصور هيوم للسببية فلاسفة وعلماء غربيون حتى من داخل الاتجاه التجريبي.

ومن أبرز هؤلاء: مين دي بيران، الذي قال مستدلا بالحس على عينيات العلة. (إن ثم حالة ممتازة ندرك فيها العلة، وهي المجهود العضلي فإنه يدل على انتقال القوة من العلة إلى المعلول، وعبثا نحاول استبعاد هذا المجهود، أعني: العلة، أو القوة التي تبقى دائما في أعماق الفكر تحت أي اسم اصطلاحي نستعمله أو حتى إذا لم نسمه.. إن هذه الفكرة الحقيقية فكرة العلية لا يمكن أبدا خلطها بأي فكرة عن التوالي التجريبي للظواهر والارتباط بينها)(٣).

---

(١) المصدر السابق (١٧٤).

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد (١٨٩)، ومفهوم السببية عند الغزالي (١١٢).

(٣) مدخل جديد إلى الفلسفة (١١٠)، وفيه نقد للعلية من علماء آخرين.

والنظرية الماركسية في المعرفة تقول بما أنكره هيوم، وإن أحالت تكوّن مبدئها إلى التجربة اتساقا مع اتجاهها التجريبي، فقالوا: إنها تشكلت على مدى القرون، من خلال توسع التجربة البشرية وتكررها حتى أصبحت بديهية ولم تعد تستلزم برهانا تجريبيا[1].

ولما كان العلم الطبيعي ومعرفة الإنسان لهذا الكون إنما تقوم على مبدأ الارتباط السببي بين ظواهره، لذلك فإن إنكاره يؤدي ـ بالتالي ـ إلى انهيار هذه العلوم، وهو ما تؤدي إليه هذه النظرية التي قال بها الغزالي وهيوم، وقد أدركا ذلك، واعترف هيوم بأن المعرفة البشرية تصل على ضوء نظريته إلى طريق مسدود[2]. ولكنه حاول التخفيف بفكرة الاعتقاد ـ كما سبق[3].

---

(١) انظر: النظرية المادية في المعرفة (٢٥٧).

(٢) انظر: نشأة الفلسفة العلمية (١٠٤).

(٣) انظر: المعرفة (١٢٤)،

والغزالي ذكر في تهافت الفلاسفة أن موقفه المنكر للسببية يجر - كما يقول - إلى محالات شنيعة، لأنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها، وأضيفت إلى إرادة الله، ولم يكن لهذا الإرادة منهج متعين مخصوص، أدى ذلك إلى عدم قيام معرفة بشرية بأمور الكون، والحياة، وجاز في الذهن تصورات يحيلها العاقلون، كتصور من ترك في بيته كتابا فرجع فوجد كلبا انقلاب ذلك الكتاب كلبا، وتصور عدم لزوم خلق الشجر من البذرة.. الخ.

لكنه أجاب على ذلك: بأن استمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه، وأنها ممكنة لله، ولكنه جرى في سابق علمه أن لا يفعلها.

انظر: تهافت الفلاسفة (٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٤).

واحالته على العادة شبيه بالاعتقاد الذي قال به هيوم.

وجاء الوضعيون فخلفوا هيوم في موقفه الشكي، ووقفوا في ذلك الطريق المسدود، وإن كان العلم الطبيعي قد واصل تقدمه غير آبه بهذه المواقف الفلسفية.

وفي القرن العشرين أعلن الوضعيون أنهم خرجوا من الطريق المسدود معتمدين على الفيزياء المتقدمة في القرنين التاسع عشر، والعشرين. وذلك باستحداث فكرة القانون الطبيعي، الذي هو تعبير عن تكرار لا يقبل استثناء مع نفي ارتباط السبب بنتيجته بنوع من الخيط الخفي، أو أن النتيجة مضطرة إلى أن تتلو السبب فكل ما يعنيه هذا القانون هو أنه إذا كان كذا حدث كذا، دائما، وكأنهم يعودون إلى قول الأشاعرة: إن المسبَّب يحدث عند السبب، لا به.

وواضحٌ اضطرابهم في محاولة التفريق بين القانون والسببية، وإلا فكيف يتسق كلام رايشنباخ، عن القانون بأنه: (إذا كان كذا كان كذا دائما) مع قوله: (مع نفي كون النتيجة مضطرة إلى أن تتلو السبب)(١).

ومع هذا، فإن القانون الطبيعي لم يبق على صورته تلك، فمع تغلغل الفيزياء، في المباحث الدقيقة تبين أنه لا يمكن للإنسان أن يصل إلى حتمية الأسباب وأنه لن يتجاوز وضع درجات من الاحتمال تقل أو تكثر.

وتجاه هذه القضية كان هناك موقفان:

الأول/ يقول: إنه يوجد يقين في القانون السببي، لكن قصور الإنسان

---

(١) انظر: نشأة الفلسفة العلمية (١٤٣).

عن الوصول إليه يجعله يلجأ إلى الاحتمال ولو كانت لديه القدرة على الإحاطة بكل ظروف قضية ما لعلم سببها يقينا كما هو لدى الإنسان الأرقى، الذي افترض لابلاس[1] وجوده[2].

الثاني/ يرى خلاف الأول، فينكر وجود أسباب وراء الحوادث الذرية في العالم الأصغر، فقد تنطلق الجزئيات من موقع واحد وتختلف في اتجاهاتها فما الذي يدعونا ـ حسب هذا الرأي - إلى افتراض خضوع هذه الجزئيات لقانون سببي[3]، بل إنه ليس باستطاعة إنسان لابلاس الأرقى ذاته أن يتنبأ بمسار أيِّ جزئى.

ويتبنى الوضعيون أمثال رايشنباخ هذا الرأي الذي - كما يتصورون ـ يمثل منطق فيزياء القرن العشرين، بل إنه يمثل منطق الفيزياء في الأمور الكبرى، (فالمهندس حين يشيد جسراً لا يستطيع التنبؤ بقوة تحمله إلا في

---

(١) بيير سيمون، فلكي ورياضي فرنسي، بحث في كثير من النظريات المطروحة في الساحة العلمية، ومنها: نظرية الاحتمالات التي وجهها ذلك التوجيه المشار إليه في المتن. ت (١٨٢٧م).

انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١٥٣٥).

(٢) يقول لابلاس: إنه لو وجد كائن يعلو على الإنسان ويستطيع تكوين معرفة كاملة بحالة الكون في لحظة معينة، فإنه يستطيع أن يتنبأ بكل التفاصيل المقبلة ولكن لما كان العقل البشري عاجزاً عن بلوغ هذه المرحلة فإنه يعجز عن هذه المعرفة التنبئية، ويلجأ إلى فكرة الاحتمال.

انظر: نشأة الفلسفة العلمية (١٤٧).

(٣) نعم لا يبقى مبرر، إذا كان القول بأولية مبدأ السببية مرفوضا، لأن القول بالقانون الطبيعي كان بناء على التجربة، وما دامت التجربة قد جوّزت حلا آخر سواه فليس ثمة داع للتشبث به.

حدود درجة احتمال معينة، فقد تحدث ظروف لا يتوقعها تجعل الجسر ينهار تحت حمل أقل)[1].

هذا هو غاية ما وصل إليه الوضعيون تجاه مبدأ السببية، وبغض الطرف عن رجوع كثير من هؤلاء الوضعيين عن اتجاههم المتطرف ـ كما سيأتي ـ فإن اختيارهم الرأي الثاني الذي ينفون به السببية ترجيح بدون مرجح، وإلا فما حجة رايشنباخ على أن الإنسان الأرقى ـ المفترض ـ لا يمكن أن يتنبأ بمسار الجزئ وهدفه، أ لأنّ الإنسان بأجهزته عجز عن ضبط ذلك، وهل علم الإنسان هو العلم النهائي فيحق له أن ينفي مالم يتحقق به؟[2].

إن مثال الجسر الذي ذكره هو في حقيقته دليل على السببية، لأنه بيّن أن عدم ضبط المهندس لقانون تحمل الجسر جاءَ نتيجةَ قصوره عن الإحاطة بظروف مستقبلية تؤثر عليه.

ومن هنا، فمبدأ الاحتمال ليس في حقيقته بديلا للسببية، ولكنه سُلَّمٌ في طريق الوصول إليها[3].

لهذا لم يكن موقفهم حاسما في تدعيم نظرتهم في السببية، فهم يرفضونها بدون حجة سوى عجز الإنسان عن تحقيقٍ كاملٍ لمعرفة الأسباب المعينة. وليست هذه حجة تنفي وجودها، وإن نفت سهولة سيطرة الإنسان عليها، انظر رايشنباخ بعد نفيه السببية نفيا قاطعا؟.

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية (١٤٩).

(٢) والقاعدة: أن عدم العلم ليس علما بالعدم.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية (٢٦٦).

يقول: (وإذن فقانون السببية - حتى لو كان صحيحا - لا يسري إلا على موضوعات مثالية، أما الموضوعات الفعلية فلا يمكن التحكم فيها إلا في حدود درجة احتمال قد تعلو وقد تنخفض[1].

وثمة مسألة يمكن إثارتها أمام الوضعيين الذين قالوا إن الحس مصدر المعرفة لعالم الطبيعة، وجعلوا صدق الوجود الفكري مرهوناً بتحققه في عالم الحس، وهذا التحقق وسيلته حواس الإنسان.

وهذه المسألة هي: أن عالم الطبيعة عالم مباين للفكر البشري، سواء قبل معرفته له، أو أثناءها، أو بعدها، فليس هناك اتحاد بين الفكر وبين هذا العالم ولا حلول، إذ لم ينتقل هذا العالم إلى عقل الإنسان، أو حواسه أثناء المعرفة، وبهذا تكون المعرفة تمت بواسطةٍ بينه وبين حواس الإنسان وعقله، هذه الواسطة هي المعطيات الحسية ـ نبرات الصوت، لمسات الأصبع، لمعان الضوء...أي: أن الذي وجد في حس الإنسان، أو ذهنه هو الآثار الحسية للأشياء المحسوسة.

فكيف استدلوا بوجود هذه الآثار على وجود مصدرٍ لها؟.

إما أن يقوم ذلك على مبدأ السببية، في أن كل مسبَّب ـ وهو هنا الآثار الحسية ـ، وراءه سبب جاء عنه ـ وهو العالم المحسوس ـ.

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية (١٤٩)، بل ويكاد يعترف بحقيقة السببية حينما يقرر في (ص: ١٤٣): أننا لا نكتفي أحيانا بمجرد التقارن بين شيئين بل نبحث عن شيء وراءه ومثّل: بزرّ الجرس الذي يضغط فيرن الجرس إذ أننا نبحث عن مزيد من التفسير لرنين الجرس يتمثل لنا بأنه التيار الكهربائي.

وإما أن يكتفوا بالإيمان بتلك المعطيات الحسية، مع إنكار مصدرها وهو العالم الحسي المباين للإنسان، حسا، وعقلا، فلا يبقى ثم إلا بناء ذهني، وتصور عقلي، فتكون اللغة كلها لغواً لا معنى لعباراتها لأنها لا تدل على شيء مشخص خارج ذهن الإنسان، وهو وحده الذي يعطي للعبارة معناها - لديهم - وهذا ما لا يقولون به.

فلا يبقى إلا أن استدلالهم بالآثار الحسية على مصدرها قائم على ذلك المبدأ الفطري الذي ينكرون.

فالمنكرون للسببية مقرون بها ضمنا، ومعتمدون عليها في بحوثهم، وإن غيْروا الأسماء، أو حتى أنكروها - كما قال مين دي بيران[١].

أما الأحكام العامة التي يطلقها بعض الوضعيين من أن العلم الحديث ينكر العلية، فإنها أقرب إلى الخطابة منها إلى العلمية، لأنه إذا كان أنكرها ديفيد نيلزبور[٢]، من الفيزيقيين، فقد عارضه كثير من العلماء أمثال: آينشتين[٣] وماكس بلانك[٤]، ودي بروي[٥]، وبول

---

(١) انظر: مدخل جديد إلى الفلسفة (١١٠).

(٢) عالم فيزيقي، دانمركي، من أكبر المساهمين في بحوث القنبلة الذرية في أمريكا له كتب في الفيزيقيا، توفي عام (١٩٦٢م). انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٤٢٧).

(٣) ألبرت، عالم أمريكي، بحث ودرس العلوم الطبيعية، واشتهر بنظرية النسبية ونال جائزة نوبل عام (١٩٢١م). ت(١٩٥٥م). انظر: دائرة المعارف الحديثة (٢٣٥/١).

(٤) عالم طبيعة، ألماني، وضع نظرية (الكم)، وألف في العلوم الطبيعية ونال جائزة نوبل عام (١٩١٨م)، (ت: ١٩٤٧م). انظر: دائرة المعارف الحديثة (٣٥٧/١).

(٥) فيكتور، فرانسوا، عالم طبيعة فرنسي، ولد عام (١٨٩٢م)، وحجة في تركيب المادة، نال جائزة نوبل في العلوم الطبيعية عام (١٩٢٩م). انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٣٦٤).

لانجفان[1] وغيرهم. بل إن نلزبور انتهى بعد مناقشاته مع آينشتين إلى القول: (بأن نتائج ميكانيكا الكم هي تعميم عقلي للعلية في أشد صورها كمالا)[2].

وبهذا نرى أن التجربة لا تنفي السببية، بل تؤكد وجودها بين الحادثات كما أثبت ذلك علماء الطبيعة[3]، وأن مبدأ الاحتمال ليس بديلا للقول بالسببية ولكنه تحديد لدرجات المعرفة التي يصل إليها الإنسان بالأسباب، من حيث توفر الشروط التي تنتج عندها مسبباتها، أي: هو في أي درجة من درجاته المستوى الذي وصلت المعرفة البشرية في سيرها نحو المعرفة اليقينية بالسبب الحقيقي.

وبعد هذا كله، فما هو الموقف السليم في قضية السببية؟.

إن الموقف السليم كما جاء به الإسلام يتجلى من خلال التصور الذي جاء به الوحي عن الو جود.:

ـ بأن اللَّه ـ سبحانه ـ هو خالق الكون ومبدعه على غير مثال سابق، فالكون بالنسبة للّه مخلوق، وهذا الفصل بين اللّه الخالق وبين

---

(١) مربٍّ، وعالم تجريبي ، فرنسي، أسهم في كثير من الأبحاث والمكتشفات العلمية، توفي عام (١٩٤٦م).

انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١٥٤٤).

(٢) نقد العقل الوضعي (٣٢). وهو يبين أن حركات أجزاء المادة التي يدرسها العلم التجريبي يقوم كل منها على سبب معين، مما يجعلها تؤكد مجتمعةً على مبدأ السببية العام.

(٣) لا يعني ذلك أن مبدأ السببية تجريبي، إذ هو مبدأ عقلي أولي، ولكنه يدل على أن التجربة تؤكده من خلال استنباط الأسباب المعينة بين الحوادث.

الكون المخلوق مبدأ أساس في الإسلام.

ـ وأنه سبحانه هو مقدر سنن هذا الكون وخالقها، وهو المصرف لكل ما يجري فيه. فقد خلق اللّه حوادث الكون بحيث يرتبط بعضها ببعض، وتتقارن بشكل مطرد يتمثل في سابق يتبعه لاحق، وعلى ذلك دلت آيات كثيرة كقوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزجِي سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكاماً فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلاَلِهِ ﴾[1] .

وأكثر من ذلك: أن ما بين حوادث الكون ليس اقترانا مطردا وحسب، بل هو ارتباط سببي، يدل على علاقة أكثر من مجرد التقارن، كما تدل عليه الآيات التي يربط اللّه فيها بين الحوادث بالباء الدالة على السببية كما في قوله سبحانه: ﴿ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ ﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سقناه لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ المَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾[3].

وعلى هذا، يقوم مفهوم السببية في الإسلام بأن لكل حادثة سببا، لكن هذه الأسباب المنتجة للمسببات ليست فاعلة بنفسها، مؤثرة بذاتها، مستقلة عن الخالق سبحانه، كما قال الطبيعيون قديما، وحديثا، وذلك بناءً على الأساس العقدي السابق من أن جميع ما في الوجود من كائنات راجعة إلى اللّه في وجودها أولا، وفي حركتها بعد ذلك.

---

(١) آية (٤٣) من سورة النور.

(٢) آية (٦٠) من سورة النمل.

(٣) ية (٥٧) من سورة الأعراف.

وإن في هذا لحكمةً كبيرةً يعقلها أولو الألباب، وهي: قيام المصالح البشرية، وتحقيق الخلافة في الأرض من خلالها.

فمعرفة الإنسان لهذه الأسباب، والسنن في الكون، وفي الحياة البشرية تجعله يتقي الاصطدام بها الذي يكون فيه هلاكه، ويستثمرها بالمقابل لصالحه.

وهذا المفهوم للسببية هو ما قال به السلف كما ذكر ذلك عنهم شيخ الإسلام ابن تيمية، قال في التدمرية: (وأما أهل الهدى والصلاح فيؤمنون بأن اللَّه خالق كل شيء وربه ومليكه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن...) إلى أن قال: (ومع هذا لا ينكرون ما خلقه اللَّه من الأسباب التي يخلق بها المسبّبات).

ثم استشهد بآيات مثل قوله سبحانه عن السحاب: ﴿ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾[1]. وقال: ومن قال إنه يفعل عندها لا بها، فقد خالف ما جاء به القرآن وأنكر ما خلقه اللَّه من القوى والطبائع)[2].

وهو يشير بهذا إلى ما سبق ذكره من موقف الأشاعرة حيث تَطَرَّف بعضهم في هذا الأمر إلى حد وَصْمِ من نسب الفعل لشيء من الأسباب بالشرك، أو الابتداع فقد قال محمد بن يوسف السنوسي موضحا عقيدتهم:-

(ومن أصناف الشرك: إضافة الفعل لغير اللَّه سبحانه وتعالى، ومنه ما

---

(١) آية (٥٧) من سورة الأعرف.

(٢) التدمرية (١٣١).

أضيف من أفعال بعضٍ من أن النار تحرق، والطعام يشبع، والثوب يستر، ... فمن قال بطبعها تفعل فلا خلاف في كفره، ومن قال بقوة جعلها اللّه فيها كان مبتدعا وقد اختلف الناس في كفره)[1].

والحقيقة: أنه ليس في القول بالسببية وتأثير الأسباب في مسبَّباتها تنقصٌ للذات الإلهية، ما دامت هذا الأسباب خاضعةً للّه مسببِها، وجاريةً بتدبيره، ومستمدةً منه تأثيرَها.

ويبقى بعد هذا: هل السببية التي أثبت الإسلام وجودها الموضوعي في الحوادث والأشياء والتي أثبت الواقع العلمي والعادي قيام الصلة بين الحوادث على أساسها، هل هي مبدأ فطري في الإنسان؟.

والجواب: أنها مبدأ أولى فطر اللّه عليه عباده، وتتجلى هذه الفطرية بذلك الإنسياق الضروري للخلق نحو البحث الدؤوب عن الأسباب وراء مسبباتها، سواء في الحياة العادية، أو المجال العلمي، وعدم تقبل عقولهم التفسير العشوائي للحوادث، وإصرارهم على أن وراء المسببات أسبابا، ولو لم يهتدوا إليها.

ثم انها من مقتضى حكمة اللّه في خلقه، وهدايتهم ﴿ الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾[2]، (أي: هداهم إلى طرق الانتفاع بما أعطاهم، فانتفعوا بكل شيء فيما خلق له)[3].

---

(١) الإسلام والفكر العلمي (٦١).

(٢) آية (٥٠) من سورة طه.

(٣) فتح القدير – للشوكاني (٣/٣١٩).

وإذا كانت هداية الحيوانات تتمثل في الإلهام الغريزي للقيام بوظائفها، وهداية الإنسان تتمثل فيما فُطِر عليه من مبادئ يقوم على أساسها علمه بما حوله، فإن مبدأ السببية من أعظم المبادئ التي تقوم عليها معرفة الإنسان بالكون والحياة[1] .

ولهذا وجّه اللّٰه ـ سبحانه ـ الإنسان أن يبحث عن سننه في الكون، والحياة حتى يستفيد منها في حياته المادية، والروحية، لأن معرفة هذه الأسباب المعينة ليس فطريا، إذ هو مناط بالتجربة، والملاحظة، والجهد العقلي.

*رابعا: ما وراء الطبيعة ـ الميتافيزيقيا :

لم يكن التجريبيون الأوائل في عصر النهضة الأوربية يرفضون الميتافيزيقيا، وينكرون ما وراء الطبيعة، وإن كانوا يقولون بالحس والتجربة مصدرا للمعرفة، فقد كانوا يؤمنون بالعالم الغيبي، وبوجود اللّٰه، كما سبق من إقامة لوك البرهان على وجود اللّٰه وفقا لمنهجه، بل لقد كان لوك مؤمنا مخلصا بالمسيحية، وكذلك كان جورج باركلي (١٧٥٣)، مبشراً وأسقفا لإحدى الكنائس[2].

ولكن التجريبيين بعد لوك وخصوصا بعد ما تمثل هذا الاتجاه في

---

(١) بل هناك من يراها أيضا مبدءاً غريزيا في الحيوان فمبدأ السببية (ليس مركوزا في فطرة الإنسان وحده، بل في فطرة الحيوان كله حتى إن البهيمة لتسمع الصوت فتذعر منه، علما بأن له مصدرا وأن وراءه سببا مؤثرا).

المختار من كنوز السنة – للدكتور دراز (٣٩٢).

(٢) انظر: حكمة الغرب (٢/١١٣، ١٢١).

المواقف الفلسفية الماركسية، والوضعية، انتهوا من حصر مصدرية المعرفة في الحس والتجربة إلى حصر ميدان المعرفة في عالم الطبيعة المُحس، فكما أنه لا مصدر للمعرفة سوى التجربة، فكذلك لا ميدان للمعرفة سوى عالم الطبيعة، فينبغي حصر الاهتمام به، والارتقاء عما أطلقوا عليه الأوهام، والخرافات التي ألهت الناس أزمانا طويلة بربطهم بعالم آخر، وموجوداتٍ مفارقة لعالم الحس.

وقدعظمت حماستهم في رفض الميتافيزيقيا، وسلكوا سبلا لاقناع الناس ببطلان وجود هذا العالم، وكونه لا يعدو هذه الأوهام، وكان اقتناعهم بآرائهم مع تهافتها مفرطا، حتى قال عنهم واحد من أبرزهم وهو رايشنباخ: (إنهم ينزعون منزعا دينيا ـ يقصد عاطفيا متعصبا ـ ضد الميتافيزيقيا ومنحازا مع العلم)[1].

ومن أبرز وسائلهم في محاربة عالم ما وراء الطبيعة:

ـ ربط النظرية بالتطبيق عند الماركسيين.

ـ قانون المراحل الثلاث عند أوجيست كونت.

ـ التحليل اللغوي عند الوضعيين المناطقة.

وسأتناولها بالنظَر تِبَاعاً.

(١) مع الفيلسوف (٢٦١).

أ- ربط النظرية بالتطبيق:

لا يمثل ربط الماركسيين المعرفة بالتطبيق العملي في مرحلتيها: الحسية والعقلية، الأساس الذي أقاموا عليه نفيهم للميتافيزيقيا، لأن أساس ذلك هو النظرية المادية التي تقوم عليها الفلسفة الماركسية، والتي تقول: بأن المادة موجودة منذ الأزل، وأن لا خالق لها سوى نفسها، وأن جميع الوقائع تحدث بسبب عِلَلٍ مادية، دون تدخل خارجي وهو ما يسمى بالتفسير الميكانيكي للكون[1].

ومن هنا، فالإنكار الصارم لعالم ما وراء الطبيعة محدد مسبقاً، ومبدأ ربط المعرفة بالتطبيق العملي ـ عندهم ـ وسيلة لحماية طالبي المعرفة من النزوع إلى ما وراء المادة، كما يمثل رفضا للتفكير الميتافيزيقي، الذي كانت توغل فيه الفلسفات العقلية التجريدية بعيدا عن واقع الإنسان، وفي ضوء هذا يجب أن نناقشه.

يقول الماركسيون في تقرير هذا المبدأ: (تبدأ المعرفة بالممارسة العملية وبالممارسة العملية نكتسب معرفة نظرية، يجب بعدئذ أن ترجع من جديد إلي الممارسة العملية، فالممارسة العملية هي أساس المعرفة بجميع درجاتها)[2].

فما موقف الإسلام من هذا المبدأ؟.

إن موقفه يتجلى من خلال توجيهاته للمسلم أن يربط بين العلم

---

(١) انظر: مذاهب فكرية معاصرة (٢٧٠)، والدين في مواجهة العلم (٤٢).

(٢) النظرية المادية في المعرفة (٣٥٩).

والعمل، وتحذيره من الإكتفاء بالعلم المجرد، فقد مقت اللّه سبحانه من أكتفوا بمعرفتهم المجردة للحقائق، دون أن يكون لها مردود إيجابي في الواقع العملي، في قوله سبحانه: ﴿ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ ﴾[1]. وقد استعاذ النبي ﷺ من هذا النوع من المعرفة، حينما قال: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع»[2].

وقد سبق بيان إقتران دعوة الإسلام الناس إلى التفكير في الكون بدعوته إلى الممارسة العملية، حيث فهم ذلك المسلمون وتواصوا به على أنه منهج الإسلام ووعوا الوعيد لمن اكتفى بالمعرفة المجردة للدين وشرائعه دون الإستجابة العملية له.

ومن ثم؛ حاربوا التفكير التجريدي المحض، الذي كان بضاعة الفلسفة اليونانية، حينما دخلت البيئة الإسلامية، وما تحمله من مجردات مطلقة، وكانوا بهذا يُعبِّرون (عن الروح العملية التي تقتضيها طبيعة الدين الإسلامي الذي لا يعنيه، البحث في الأمور المجردة إذا كان لا يدفع إلى عمل، ولا يحض على فضيلة)[3].

وإذن: فلا خلاف بين الإسلام والماركسية على هذا المبدأ من حيث هو، لكن الخلاف يأتي بعد هذا، في دائرة العمل المطلوب إرتباطه بالمعرفة، وفي نوع العمل أيضاً.

---

(١) آية (٣) من سورة الصف.

(٢) صحيح مسلم (٤/٢٠٨٨).

(٣) المدرسة السلفية (٤٢٠)، وأنظر: في موقف الإسلام عن علاقة العلم بالعمل: جامع بيان العلم وفضله ـ لابن رجب (٢/٤)، ومفتاح دار السعادة ـ لابن القيم (١/٤٦)، وميزان العمل ـ للغزالي (١٤).

فالماركسية تحدد مجال العمل في مسارين أثنين:

ـــ بعلاقة الإنسان بالمحيط المادي.

ـــ وفي علاقته بأخيه الإنسان بصفته جزءا من الطبيعة، وأحد انتاجاتها ولا شيء سوى ذلك[1].

أما الإسلام: فإنه يتجاوز هذا النطاق موسعاً مجال التطبيق بفتح مسار ثالث تقوم فيه علاقة المسلم بربه.

كما أن منهج العمل، ونوعه يختلف في الماركسية عنه في الإسلام، في كل مسار من تلك المسارات، وسبب الخلاف بينهما هو: الاقتصار على عالم الحس عند الماركسيين، ورفض المجال الآخر الذي اهتم به الإسلام، وهو عالم ما وراء الحس (عالم الغيب).

فهل باستطاعة العلم المادي والاجتماعي إغناءهم عن علم ما وراء المادة، وهل باستطاعة هذا العلم التجريبي المقيد بحدود المادة تقديم منهج الممارسة الصحيح المحقق لمنفعة الإنسان وسعادته؟.

وبصيغة أخرى: هل باستطاعة العلم التجريبي المادي أن يستوعب جميع الموضوعات ويتناول كل المسائل التي تهم الإنسان ليعالجها بمنهجه؟.

إن منطق الواقع والحقيقة ينفي ذلك، ويؤكد أن الحياة البشرية تجد

---

(١) انظر: النظرية المادية في المعرفة (٣٥٥).

ضرورة لقيامها على تصورات ميتافيزيقية، كما يبين أن العلم المادي غير كاف لتحقيق سعادة الإنسان في هذه الحياة وغير مُلَب جميع إحتياجاتها[1]، والماركسيون أنفسهم يعترفون بهذه الضرورة.

يقول الماركسي موريس كونفورث: (إننا وقد رفضنا الميتافيزيقيا ما نزال بحاجة إلى نظرية في الإنسان تتطابق مع الجوانب المختلفة للخبرة وللحياة الإجتماعية كما تربط تلك الجوانب بعضها ببعض وتوضح الأسس التي تمكننا من توسيع نطاق معارفنا وتعميمها ومن اضفاء طابع عقلاني، وإنساني على غاياتنا)[2].

فكأنه يقول إننا وقد رفضنا الميتافيزيقيا، بحاجة إلى الميتافيزيقيا، ولا يضير ـ بعد ذلك ـ أن يشترط لهذه الميتافيزيقيا المطلوبة أن تكون مطابقة للخبرة والحياة الإجتماعية، لأن بإستطاعة كل التفاسير الميتافيزيقية أن يفلسف أصحابها العلم ليصوره مطابقا لها أو مؤيدا.

فإذا أردنا التمثيل، لم نجد أوضح من الفلسفة الماركسية نفسها، إن فلسفتها في الوجود وأصل المادة، والإنسان، وحركة الكون؛ فلسفة ميتافيزيقية من جانب، وغير مطابقة للخبرة والحياة الإجتماعية من جانب آخر.

ففضلا عن تناقضها مع الفطرة البشرية، فقد تهاوت مبادئها أمام تقدم

---

(١) انظر في هذا (العلم في مواجهة المادية) لعماد الدين خليل وهو قراء في كتاب عنوانه (حدود العلم) لـ ج سوليفيان.

(٢) نقد العقل الوضعي (١٠٩).

العلم المعاصر الذي كشف عـوارها، وليس بوسع هذه الرسالة أن تدخل في هذا المجال، وهو متيسر لمن أراده[1].

ولا يعـني هـذا أن مـسـائل الـوجـود الكـبـرى داخلـة في دائـرة العـلم الطبـيعي، بحيث يـستطيع تحـديد صوابها مـن خطئها، أو يقـدم الحل الحق فيهـا؛ كلا، إن كـل نظرية فـي هذا المجـال هي من قـبيـل أبحاث مـا وراء الطبـيعة مهـما زعم أصحـابها أنهـا علمية ونـتاج للخبـرة الحسيـة، ونحو ذلك، كما يضفي كثير من المعاصرين على فلسفاتهم ذلك.

لكن الـعلم يقدم مـعطيـات هامة، ومعـلومات مـفيده، قـد تقربهـا من الصواب وتؤيدها، أو أحيانا تكشف نقصها وخللها.

وإذن: فـالماركسـية تـقوم علـى فلسـفة ميـتافيـزيقيـة محـددة سلفـا، ومفروضة قسرا، ويتمثل هذا الفـرض بذلك الشرط الذي تقيد به الماركسية الباحثين أن لا يفتـحوا أعينهم وراء المادة وعلاقاتها الذاتـية، لأنهم يعلمون أن العقل البشري إذا انتـقل إلى الدرجة العقلية ـ في المعرفـة ـ فإنه يتجاوز حـدود المادة، ليطـرح القضـايا الكـبرى فـي الوجود: مـن أين جاء الـكون ونظامه؟، من خلقه وقـدر نظامه؟ ..... إلخ مستعرضا الحلول المقـدمة فيها على ضـوء مبادئـه الفطرية ـــ التي ترى الماركـسية أنـها تجريـبية، وليـست المشكلة هنا ـ في مصدر هذه المبادئ، وإنما في الحدود التي تعمل فيها.

والحق. أن هذه المرحـلة ـ العقـلية ـ التي يـتجاوز فيـها العـقل حدود

---

(١) انظر مثلا: مذاهب فكرية معاصرة (٣٠٥)، الدين في مواجهة العلم (٤٢).

المادة، ما هي إلا إلا استمرار وإكمال للفكر العلمي ومنطق طبيعي في ارتقاء معرفة الإنسان.

وهذا هو المسار الذي وجه الإسلام الإنسان لسلوكه، لتتكامل له علوم المادة، وما وراءها ـ مما يعنيه ـ وهو الذي وقفت الماركسية بأتباعها عنه، ليس لأن هذه الخطوة تتنافى مع التفكير العلمي ـ كما يزعمون ـ ، وإلا لكان أساس الماركسية ذاته منافيا للتفكير العلمي، وإنما هو للمحافظة على ذلك الأساس الماركسي الذي ينفي وجود ما سوى المادة، فيبقى الإنسان مقيدا به، بعيدا عن إدراك الخلل فيه، ومناقضته للعقل البشري، إذا كان مجالا مفتوحا للتفكير فيه.

والحق. أنهم بهذا القيد يحجبون الإنسان عن الحقائق الكبرى، ليبقى في دائرة ضيقة من المعارف، ومن ثم يصدق فيهم قول جانيه وساي: (إنهم يُحَرِّمُون على الإنسان ثمار شجرة المعرفة، ولكن ما من شك في أن العقل سيواصل بحثه عن الفاكهة المحرمة، ولن يتوقف العقل عن النظر، والبحث، لأن التفكير وظيفة طبيعية للعقل، والعقل ينساق بفطرته إلى البحث وراء أسرار الطبيعة المحسوسة، مما لا تناله التجربة الحسية)(١).

وبهذا ينكشف الهدف من وراء ذلك الشرط التعسفي، الذي يكبت الفطرة البشرية، ويحبس العقل في إطار المادة لا يتجاوزها.

وبناء على ماسبق، فإما أن تعترف الفلسفة الماركسية بأن فلسفتها في

---

(١) أسس الفلسفة (٢٨٠).

الوجود فلسفة ميتافيزيقية، وضعتها عقول بشرية، فيكون من التعسف الجلي أن تحجب عقول الآخرين عن التفكير فيما وراء الطبيعة، لينضووا تحت تفسير وضعه مجموعة من البشر قبلهم.

أو أن يتخلوا عن فلسفتهم في الوجود ويحصروا أنفسهم في نطاق العلم التجريبي، فلا يكون ثمة فلسفة توضع على أساسها تلك الحدود، والشروط المتعلقة بهذا العالم وما وراءه، وبالمعرفة المتناولة لهما.

وفي هذين الخيارين المتاحين للماركسية يسقط مبرر هذا الاشتراط، فلا تقف المعرفة الإنسانية عند حدود المادة ولا يحجر على تطلعها إلى ما وراءها، بل تتجاوز المعرفة عالم المادة إلى آفاق أبعد.

وليس في هذا ارتماء في أحضان العقلانية المجردة والمثالية، في أن تصبح المعرفة نظرية تجريدية مبتوتة الصلة بواقع الإنسان ـ كما تصور الماركسية ذلك ـ، لأن هذه المعرفة المتجاوزة عالم الطبيعة قائمة أساساً على المعرفة الحسية، والتجريبية، كما يتجلى ذلك (بالانسجام المنطقي المعقول بين التفكير السببي العلمي الموضوعي والإيمان بالله خالق الكون ونظامه السببي)[1].

وهذا هو تفسير بقاء كثير من المنقطعين إلى التنظير الفلسفي التأملي يعمهون في ضلال فلسفاتهم، وارتقاء كثير من رواد العلم المختصين في العصر الحديث إلى الاعتقاد بوجود إله قدير عليم.

---

(١) الإسلام والفكر العلمي (١١٩).

ب- كونت والمراحل الثلاث:

سبق أن عرفنا أن أوجيست كونت ابتدع فكرة الدورة الثلاثية التي مرت بها العقلية الإنسانية من أجل دحض الميتافيزيقيا، وكل معرفة تتجاوز ظواهر الأشياء المحسوسة.

ــ فقد علل الإنسان حركة هذا الكون بقوى غيبية خارجة عنه، تسيره وتتصرف فيه، وهذا دور الفلسفة الدينية.

ثم فسرها بمعان عامة، وخصائص طبيعية كامنة في هذا الكون، وهذا دور الفلسفة الميتافيزيقيه التجريدية.

ــ ثم صار دور الإنسان هو تسجيل الحوادث، ومعرفة ترابطها، ورفض كل تفسير خارجي، أو داخلي، وهذا دور الفلسفة الواقعية.

فالدور الديني يمثل المرحلة البدائية التي عاشها الإنسان في طفولته الفكرية ثم أعقبها دور المراهقة، وانتهت البشرية في عهد نضجها الفكري إلى المرحلة الواقعية التي عمادها العلم التجريبي الذي لا يتجاوز المحسوس إلى ما وراءه، سواء كان خارجا عنه أو باطنا فيه.

وهكذا ألقى كونت نظريته دعوى مجردة من البرهان، بل إنها تحمل في نفسها دليل بطلانها لأنها أدخل في باب التفكير الميتافيزيقي منها في باب العلم الوضعي، والتاريخ والواقع يؤكدان خلاف ما زعمت، فهذه الأوضاع الثلاثة قد توجد في الفرد، وقد توجد في جيل واحد، وقد ثبت أن صناعات قد اخترعت في عهد ما قبل التاريخ أي: في العهد الديني ــ حسب النظرية ــ ، وكذلك في العهد الميتافيزيقي، كما أنه في هذا العصر

يوجد تقديس للروحانيات، وشغف بالمعنويات، وفلسفات مثالية، بل إن كثيراً من العلماء الطبيعيين يكونون مؤمنين متحمسين لعقائد روحية مختلفة.

وحسبك دليلا على انهيارها ـ واقعا ـ : أن رائدها كونت عاد بعد وضعه لها وقضائه بفناء الديانات، والفلسفات، بعد قيامها إلى التدين مرة ثانية، وانقلب (متصوفا عجيبا، وكلل مباحثه بوضع ديانة جديدة طبعها على غرار النظام الكنسي للديانة الكاثوليكية)[1].

وفي هذا الضوء نرى أن (فندلبند) محق حين علق على هذه النظرية بقوله: (إن تاريخ الفلسفة الذي سار به كونت كثير التعقيد .... هو جذاب في بعض نقطه ولكنه في الأكثر يقوم على الهوى، وعدم المعرفة والحكم المغرض، ويمكن أن يفهم كبناء لغرضه الإصلاحي)[2].

جـ – مبدأ التحقق عند الوضعيين المناطقة:

وهو المبدأ الذي اصطنعه الوضعيون المناطقة من أجل تدعيم المبدأ التجريبي الذي تلقوه من هيوم، والذي يقول: إن التجربة هي الحكم الوحيد على صحة القضايا التركيبية، بل إنهم يعتبرونه ملهما لهم في حجتهم المنطقية ذاتها، ويردد الوضعيون كلمة هيوم التي يحدد بها موقفه من ما وراء الطبيعة يقول: إذا عرض لنا أي كتاب في اللاهوت، أو الميتا ـ فيزيقيا وجب أن نسأل أنفسنا هل يقوم هذا على التفكير الرياضي المجرد،

---

(١) الدين ـ لدراز (٩٤)، وانظر: أسس الفلسفة (٢٨٢).

(٢) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار (٣٤٦).

فإذا كان الجواب سلبا: فلنسأل أنفسنا هل يقوم على التفكير التجريبي الذي يتناول حقائق الواقع في هذا الوجود؟، فإذا كان الجواب سلباً وجب أن نلقي به في النار ونحن آمنون؛ لأنه لا يحوي إلا السفسطة، والوهم والخداع.

يقول آير: الذي تزعم الوضعية في إنجلترا تعليقا عليها: أليس هذا صورة بلاغية لنظريتنا المنطقية، ومثل ذلك قال كارناب من الوضعيين الأمريكيين(١).

ونظريتهم المنطقية هي نظرية التحقق، أو النظرية اللغوية التي سبق ذكرها وغايتها: أن ألفاظ اللغة وجملها لا يكون لها معنى يقبل الحكم بالصواب، أو الخطأ إلا إذا كانت تقبل التحقق في حدود الخبرة الحسية، فالألفاظ والقضايا:

ـ إما أن تدل على مبادئ رياضية فتكون تحصيل حاصل.

ـ أو تدل على واقع محسوس فتكون قضايا تجريبية حقيقية.

ـ أو لا تدل على هذا ولا ذاك فتكون لغواً لا رصيد له.

ويتمثل هذا النوع في الألفاظ الميتافيزيقية وكل ما يتعلق بما وراء الطبيعة من غيبيات.

وقد تصدى لهذه النظرية كثير من الفلاسفة بالنقد حتى كانوا سببا في قيام أتباعها بإجراء تعديلات كثيرة فيها، بل في تراجع كثير منهم

---

(١) انظر: أسس الفلسفة (٢٧٥، ٢٧٦).

عنها.

ومن أشهر ناقديها: بارنز، وبرتراند رسل، وكارل بوبر، وقد انتقدت بأنها لا تلغي الأفكار الميتافيزيقيـة، وحدها، بل تمتد إلي العالم الطبيعي ذاته لتلغي كثيرا من القضايا التي تتصل به، ولم يستطع الإنسان وقد لا يستطيع التحقق مـنها بالخبرة الحسيـة كما إذا قيل: إن في إحدى المجـرات الخارجية كوكبـاً يحتوي على جبال مـن الذهب، وقد حاول الوضعـيون تلافي هذه الصعوبة بقولهـم بالإمكان المنطقي فيما لا يتحقق بـالإمكان الفعلي، فكل قضية كان بالإمكان ـ ولو نظريا من الناحـية العقلية ـ الحصول على تجربة بشأنها فهي ذات معنى.

وهي بهذا قد استعارت مـفهوماً ميتافيزيقيا لتـدعيم بنائها إذ لا يوجد للإمكان المنطقي معطى حسي، وبهذا يصبح بغير معنى[1].

بل إن ناقديها وجهـوا إليها الضربة القاصمة بهذه الحجـة وهي قيامها على المـيتافـيزيقيـا ـ، في مبـدئها الأسـاس، فقد قـال كارل بوبر عـن قول الوضعيين المنطقيين، إن الجملة إذا لم تكن تحـليلية، ولا تجريبية كانت خالية من المعنى، (إن قولهم هذا لا يدخل في أحد فرعـي التصنيف، فلا هو قضية تحليلية، ولا تجريبية ومن ثم يكون فارغاً من المعنى)[2].

وقد سلم آخـرون منهم بما ألجأ إليـه الناقدون كمـا فعل فتجـنشتين[3]،

---

(١) انظر: فلسفتنا (١٠١).

(٢) أسس الفلسفة (٢٨٤)، وقال برترانـدرسل: (نظرية قابلية التحقق هي نفسهـا نظرية فلسفية تأملية). حكمة الغرب ـ لرسل (٣٠٧/٢).

(٣) فيلسوف نمساوي كتب في المنطـق وأثر في الفلسفـة الوضعية المنطقية، المعاصرة، توفي =

الذي أبتكر مع شليك[1] مبدء التحقق، فقد وصف هذا المبدأ وما يقوم عليه بالخلو من المعنى وقال: (إن من يفهمني سيعلم آخر الأمر أن قضاياي كانت بغير معنى)[2].

وقد لا حظ بعض محللي فلسفتهم أنهم بجعلهم مجال البحث مقصورا على ما يمكن رده إلى الخبرة الحسية والحس الأداة الوحيدة لإدراك الحقائق يضعون أنفسهم في دائرة مغلقة هي القول بالواقع موضوعا وحيدا للبحث، وبالحس أداة وحيدة لإدراكه، فإذا قيل لهم إن وراء الواقع عالماً آخر من الحقائق قالوا: وهل يدرك بالحس؟.

وإذا قيل لهم إن هناك إلى جانب الحواس أدوات إدراك أخرى، قالوا: وما حاجتنا إليها، إذا كانت موضوعات البحث الوحيدة ـ وهي لا تخرج عن الواقع الحس ـ يمكن إدراكها عن طريق الحس.

ثم يرون ـ بعد هذا ـ أن يحجروا على العقل فيطالبون الباحثين بأن يحذروا من التفكير في المسائل الكبرى التي تتساءل عنها الطبيعة البشرية، فيما يتعلق بالإنسان والكون، وما وراءه، وإلا تحولوا من باحثين إلى شعراء، وفنانين، أو إلى عابثين، وحجتهم على هذا: أنهم يرون أن الحس أداة الإدراك الوحيدة، ودليلهم أنهم لا يعترفون بغيره مصدرا للمعرفة[3].

=(١٩٥١م). انظر : الموسوعة العربية الميسرة (١٢٧٣).

(١) فيلسوف وعالم طبيعة من مؤسسي الفلسفة الوضعية المنطقية، التي تقوم على تحليل المفهومات وحصرها بالخبرة الحسية، توفي عام (١٩٣٦م). انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١٠٩٣).

(٢) نقد العقل الوضعي (٢٩).

(٣) انظر: أسس الفلسفة (٢٨٧).

وهم في هذا يضاهئون قول الماركسيين، حينما حبسوا الفكر في دائرة المادة، أن يفلت منـها، من خلال مبدئـهم ربط النظرية بالتطـبيق، وهم في النهـاية كالماركـسيين مع زعمـهم محاربـة الميتافـيزيقيـا، فإنهم كـانوا في فلسفاتهم ميتافيزيقيين، وليست النظرية اللغوية إلا فلسفة ميتافيزيقية ـ كما سلف ـ ولهـذا ذهب كونفورث إلى أن الوضعـية قد احتفظت فـي باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقي[1].

وينبغي ـ أخيراً ـ أن نعلم بأن الحركة الوضعية قد تزعزعت وانشقت على نفـسها (وفترت تمامـاً وانتهت بعد طـنطنة، ومؤتمرات دولية دعـائية مكثفة)[2].

فقد تنبه كبار دعاتها إلى نـقصها، وقصورها عن أن تصل بالناس إلى الإستنارة في حياتهم ـ كما كانوا يتوهمون قبلا ـ لهذا كثرت التعديلات في أسسها والتراجـعات والتخلي عنها نهائيا، كمـا فعل أوجست كونت، في ارتمائه في أحضان الدين.

وكما تخلى فتجنشتين عن مبدأ التحقق الذي أقامه بعد أن اعترف بأن الوضعية التي أقامها تعميمات قائمة على الحدس[3].

وكذلك تخـلى عنها آير، زعيـمها في إنجلتـرا، بعد قراءته نقـد برتراند رسل لها، وأصبح في فلسفته الأخيرة ميتافيزيقيا[4].

---

(١) انظر: المصدر السابق (٢٨٩).

(٢) مع الفيلسوف (٢٦٠).

(٣) انظر: نقد العقل الوضعي (١٠٤).

(٤) انظر: مع الفيلسوف (٢٧٣).

وبرغم وضوح هذا المنتهى الذي آلت إليه الوضعيه منهجاً، ونتيجة، ما يزال فريق من المفكرين العرب يجهدون أنفسهم للسير بأمتهم في طريقها المسدود، بشكل مباشر أحياناً، وغير مباشر أحياناً أخرى، وغايتهم أن يحصر العربي والمسلم نفسه في دائرة الواقع المادي وأن يضُحّى في سبيل هذا التوجه بكل ما عداه(١).

* **خامساً: الأخلاق:**

أما ما يتعلق بالأخلاق من حيث صلتها بالمعرفة، ففيما سبق عن المبادئ الأولية وما وراء الطبيعة، والتحليل المنطقي للقضايا، ما يغني عن إعادة الكلام؛ لأن قولهم في القيم الخلقية قائم على منهجهم ذاك، وانكارا لفطريتها ـ أصولا ـ ، في العقل البشري، ورداً لها إلى التجربة في مجالها الإجتماعي والاقتصادي، والنفسي، ورفضها ألفاظاً وقضايا من خلال التحليل اللغوي.

لكن يشار هنا إلى مسألتين:

* **المسألة الأولى:**

في منهج الوضعيين المنطقيين الذين رفضوا بناء عليه إعتبار الأحكام الخلقية أحكاماً حقيقية، حيث ردت الأحكام الخلقية إلى الإنشاء والطلب، الذي لا يقبل حكما، حينما إعتبروها توجيهات لأفعال يراد تنفيذها مستقبلا فحسب، حتى ولوجاءت بصيغ إخبارية، ولهذا سووا بين المثالين

---

(١) وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في المقدمة.

التالين: يسرني إغلاقك الباب، وأغلق الباب.

والذي يبدو أن منهجهم هذا وضع بتحيز مسبق لنصرة الإتجاه الوضعي في المعرفة، وإلا فما الذي يحيل الأحكام الخلقية لتكون أوامر؟ ألِأن قيمتها تتمثل في الاستجابة العملية لها، المستتبعة لتلك الأحكام، فليقولوا في العلم الطبيعي ذاته إنه أوامر، وتوجيهات مجردة لأن قيمته في الممارسة العملية (التطبيقات)، وهذا ما يدعم به الاتجاه التجريبي ـ عموما ـ أصالة اتجاهه(١)، في مقابل الفلسفات العقلية والمثالية التي لا يترتب على الأحكام التي تصل إليها نتيجة عملية مباشرة.

والحق ـ فيما أرى ـ أن القيم الخلقية تتمثل في أحكام، وأن هذه الأحكام تتضمن توجيهات، وليس ذلك فحسب، بل إن التوجيهات الخلقية ترتد إلي تلك الأحكام، فإذا قلت: لا تظلم، أو اعدل، فإن هذا التوجيه يعود إلى حكم سابق بأن العدل حسن، والظلم قبيح، وإلا فإن التوجيه يكون لا أساس له.

والمثال الذي ذكره رايشنباخ، يؤكد التميز المذكور، وإلا فما صلة إغلاق الباب والسرور به، وهو شعورنفسي، فردي ظرفي بالقيم الخلقية؟.

إنه يخلط هنا بين الذاتيات المتمثلة بالمشاعر النفسية والأمزجة،

---

(١) وعليه يرى الوضعيون أنفسهم أن النزعة التجريبية تمثل (فهما وظيفيا للمعرفة أي: أنها تقدم عرضا لأشياء هذا العالم بغية أداء وظيفة تخدم غرضا). في مقابل الفهم المتعالي لدى الفلسفة التأملية.

انظر: نشأة الفلسفة العلمية (٢٢٤).

والعواطف، وبين تلك المبادئ الموضوعية، إذ هما مختلفان وقد يجتمعان في الإنسان فيتنازعانه بينهما، فشهوته وهواه يسوقانه إلى الظلم، ومجافاة العدل، وضميره يخطئه ويؤنبه وهذا ما يجده من نفسه كل سليم الفطرة.

وليس لنا أن نطالبهم بدراسة القيم الخلقية من حيث هي كليات لا تخضع في كليتها هذه للرغبة الشخصية أو المزاج، لأن هذا خلاف منهجهم التجريبي ولكن ينبه إلى أن لجؤهم في الأخلاق ــ خلافا للميتافيزيقا ــ إلى الناحية التوجيهية كان بسبب تحقق الأخلاق في واقع حياة الإنسان، ومع ذلك فإنهم عادوا فقالوا: إن الأخلاق قرارات يتخذها الفرد، أو الجماعة لتحقيق أهداف معينة، فناقضوا بذلك موقفهم السابق[١].

أما مصدر هذه القرارات فهو الإرادة الساعية لتحقيق الهدف، حيث تختار ما يساعد لتحقيقة، وهم بهذا يعودون إلى القول بأن الأخلاق تستمد من الخبرة كما قال الإجتماعيون والماركسيون.

* **المسألة الثانية:** موقف الإسلام في هذا المجال:

ويتمثل في اعتبار القيم الخلقية في كلياتها أحكاماً أو مبادئ فطرية في الإنسان توجد ــ كسائر المبادئ الفطرية ــ، بالقوة في عقل الإنسان بعد ولادته، ثم تكون بالفعل بعد ذلك، من خلال حركة الإنسان في الحياة، ولا يعني هذا أن الإنسان ينساق دائماً إلى امتثالها، بل قد يخالفها

---

(١) انظر: نشأة الفلسفة العلمية (٢٥٩).

لكنه يبقى عالما بها، شاعراً بمخالفته لها، وهذا من علامات فطريتها[١].

وقد ذكر ابن القيم في رده على منكري الحسن والقبح العقليين من الأشاعرة: أن الآيات الكثيرة التي بينت أن الله أمر بالفضائل ونهى عن الرذائل إنما قامت على أساس أنها معلومة بالعقل قبل مجئ الشرع بها، وإلا فإن أسلوب الشرع يكون لغوا، فقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء﴾[٢]، (أي: لا يأمر بما هو فاحشة في العقول والفطر، ولو كان إنما علم كونه فاحشة بالنهي، وأنه لا معنى لكونه فاحشة إلا تعلق النهي به لصار معنى الكلام: أن الله لا يأمر بما ينهى عنه، وهذا يصان عن المتكلم به آحاد العقلاء، فضلا عن كلام العزيز الحكيم.

وحينما ذكر القرآن أن من أعلام نبوة محمد ﷺ أنه يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث، كان يؤكد أن هذا الدين الذي جاء به يأمر بما تشهد العقول الصحيحة بحسنه، وينهى عن ما تشهد بقبحة. (وإلا فلو كان كونه معروفاً، ومنكراً، وخبيثاً، وطيباً إنما هو لتعلق الأمر، والنهي به لكان بمنزلة أن يقال: يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عن ما ينهاهم عنه .... وأي فائدة في هذا، وأي علم يبقى فيه لنبوته)[٣].

وهذه المعرفة الأولية (إنما هي لِجُمَلِ القيم الخلقية، أما آحادها فإن

---

(١) وقد يضعف هذا الشعور إذا طمست الفطرة لوثات الجاهلية والإنحلال.

(٢) آية (٢٨) من سورة الأعراف.

(٣) مدارج السالكين (١/٢٣٤، ٢٣٥).

العقل لا يستطيع ـ مستقلا ـ التحقق منها، لذا جاء التشريع الإسلامي ليحدد بعض آحادها وليرسم منهج التحقق فيما لم تحدده النصوص[1].

* **تعقيب:**

والذي ننتهي إليه في هذا الباب هو:

ـ إن المذهب التجريبي في مصدر المعرفة يقرر:ـ

ـــ أن الحس والتجربة مصدر المعرفة.

ـــ وأنهما يمثلان المصدر الوحيد.

ـــ وأن الحقيقة التي تدل عليها النصوص الشرعية وتقرها العقول الصحيحة: أن الحس والتجربة المجردة لا تشكل بذاتها مصدراً للمعرفة، وأن الإدراكات الحسية البسيطة لا تمثل معرفة علمية، ولكنها مع ذلك وسيلة أساسية لتحقيق المعرفة لأن المدركات الحسية هي الأساس الذي يقيم العقل كيان معرفته العلمية عليه، والحواس آلات، أو أدوات، أو بتعبير أبي حامد الغزالي: (جنود) للعقل، يصل بها إلى المعرفة.

والعقل هو المبادئ الأولية الفطرية، التي تحيل الإدراكات الحسية التي يستوي فيها الإنسان والحيوان إلى معرفة علمية يرتفع بها الإنسان عن المستوى الحيواني.

ولهذا كان عاقبة الذين أسرفوا في الإتجاه التجريبي إلى إنكار أي دور

---

(١) وقد سبق ذكر ذلك في: بحث العقل في ميدان التشريع.

للعقل تماماً الإضطراب في فلسفة المعرفة:

ــ فاعترف بعضهم بمبادئ العقل، وأن عليها تقوم المعرفة، ولكنه أصر علي كونها نتيجة للتجربة الغابرة، في الحياة البشرية، مع أن في هذا تناقضاً، لأن التجربة السابقة لهذه المبادئ تكون مجردة من هذا الأساس، المتمثل بهذه المبادئ، ومن ثم: فلا يمكن أن تكون منتجة علماً فضلاً عن تلك المبادئ الحاكمة، وهذا هو الإتجاه الماركسي.

ــ وانتهى آخرون إلى الشك واللاأدرية التي تنسف العلم وتتصور الإنسان كالحيوان، يتعامل مع الإشياء على أساس الإحساس والتجربة المجردة، ووحي الغريزة غير المنضبطة لا على أساس علم ثابت.

ــ ومنهم: من وقع في التناقض، فهو من جانب يعتبر هذه المبادئ، ومن جانب آخر ينكرها ويحاربها كطائفة الوضعيين الذين يقيمون فلسفاتهم ومنطقهم على أساسها، ويمجدون العلم الطبيعي وكله قائم على هذه المبادئ ـ كما سبق ـ ، ومع ذلك لا يفتأون يعتبرون العقل ومبادئه جزءاً من عالم الميتافيزيقيا الخرافي.

ــ ومنهم: من أدرك إفراطه في هذا المجال، فتراجع عن هذا الإتجاه.

ـ هذا بالنسبة للنقطة الأولى، أما بالنسبة للنقطة الثانية: فإن العقل الذي هيأت له الحواس مادة المعرفة، فأصبح مصدرا للمعرفة التي ارتفعت به عن المستوى الذي يعيشه الحيوان.

ــ إنه ليس المصدر الوحيد للمعرفة، بل هناك مصادر أخرى لها،

وهناك بالذات مصدر للمعرفة أعلى من العقل وأعظم منه، في مجال قيمة المعرفة الصادرة منهما، وهو : الوحي الإلهي.

والعلاقة بين هذين المصدرين علاقة تكامل في إغناء الإنسان بما يحتاجه لبلوغ السعادة ــ وقد سبق الكلام عنهما ــ ، لكن يشار هنا إلى ما يعد سداً لفجوة تحدث في المنهج التجريبي عند الماركسيين، والوضعيين، من حيث ينتهي دور التجربة في المجال المادي، فلا يبقى إلا العقل المجرد الذي لم يقدم طوال عمر الفلسفة سوى المتناقضات، ــ فيما وراء المادة ــ، ومن ثم كان على المعرفة أن تقف عند هذا الحد، وإلا تحولت فناً وشعراً، بل وهماً وخداعاً، مع الإجماع على وجود ضرورة بشرية لفلسفة في الوجود[1].

في هذه الثغرة التي تمثل في الحقيقة مأزقا لم يستطع التجريبيون تجاوزه، فقصروا المعرفة على الطبيعة والحواس، وأخفق العقليون في تجاوزه، فلم يقدموا فيه ما يلبي حاجة الإنسان ويقنع عقله ــ في هذا ــ بقدم التكامل المعرفي في الإسلام الحل الناجع الوحيد.

فالعقل البشري بما يتخذ من وسائل الخبرة الحسية، والتجربة يرتقي بالإنسان ماديا من جانب، ثم يرتقي به من جانب آخر من عالمه المادي إلى

(١) حتى الوضعيون المنطقيون الذين تمادوا في محاربة ما وراء الطبيعة بعيداً، لم يستطيعوا الإنحصار أو حصر الحياة البشرية في نطاق الحس وحده، وخير مثال على ذلك: زكي نجيب محمود، في فلسفته التي وصفها في كتابه: تجديد الفكر العربي، راغباً في أن تقوم عليها حضارة علمية، حيث عاد بعد رفض حاسم للميتافيزيقيا إلى وضع منهج يكون للمعرفة فيه ميدانان: عالم الحس وعالم ما وراء الحس، لهما مصدران للمعرفة انظر: تجديد الفكر العربي (٢٥٧)، وانظر: نقد العقل الوضعي (١٣٩).

العالم العلوي، ليعرف ربه وليتلقى هدايته التي أرسل بها رسله للناس.

وهنا يتولى مصدر المعرفة الجديد مهمة التعليم، وهو: الوحي الذي يأتي به رسول من عند اللّٰه مستمدا من علمه، ومن هذا المصدر يستمد الإنسان ما لم تستطع التجربة والعقل البشرى إمداده به، وفي مقدمة ذلك: الإجابة الواضحة الحقة على الأسئلة التي تعتلج في صدر الإنسان عن أصل الوجود، والإنسان وحكمة وجوده في هذه الحياة ومصيره ونحو ذلك.

إنه منهج واضح، وتكامل منطقي، تبدأ فيه المعرفة مما حول الإنسان من عالم الطبيعة، المتصل به إلى ما وراء الطبيعة، بتسلسل فطري طبيعي، ومن هناك يستمد المعرفة ليعرف ما لم يعرف.

كما أنها تبدأ في الإنسان من إدراكاته الحسية البسيطة إلى معرفة بسنن هذا الكون، وقوانينه عن طريق عقله الذي يوصله إلى المصدر الأعلى الوحي.

وبعد:

فإن الفلسفات المتطرفة في المذهب التجريبي فيما حددت من مصادر، وميادين للمعرفة، ما كانت في الأغلب تبحث عن الحق بالموضوعية المفروضة في هذا المجال.

لقد كان هناك عوامل أثرت كثيراً في نظرات أصحابها، وتوجهاتهم،

حتى جاءت هذه الفلسفات ردود فعل لأوضاع معينة.

لقد كان هؤلاء الفلاسفة يحاولون وضع محاضن للإنسان الغربي يلوذ بها بعد فراره من اللاهوت، والفلسفات المثالية العقيمة، التي لم تقدم له السعادة التي يرجوها، فاتسمت من ثم بالنظرة المتحيزة، والمتطرفة لإقناع نفسها، والناس بصحتها من خلال بعدها عن تلك المبادئ المنفور منها، ولهذا كان السوط الذي يهدد به هؤلاء التجريبيون من خالفهم في شيء من مبادئهم، ارتماءه في هوة اللاهوت، أو المثالية الذاتية[1].

والوضعية ـ بوجه خاص ـ تدين كما ذكر توفيق الطويل بشطر كبير من نشأتها لمقتضيات الحرب العالمية الأولى، التي حصرت إهتمام الناس في الواقع الأليم، وأطاحت بالقيم في دنيا الناس.

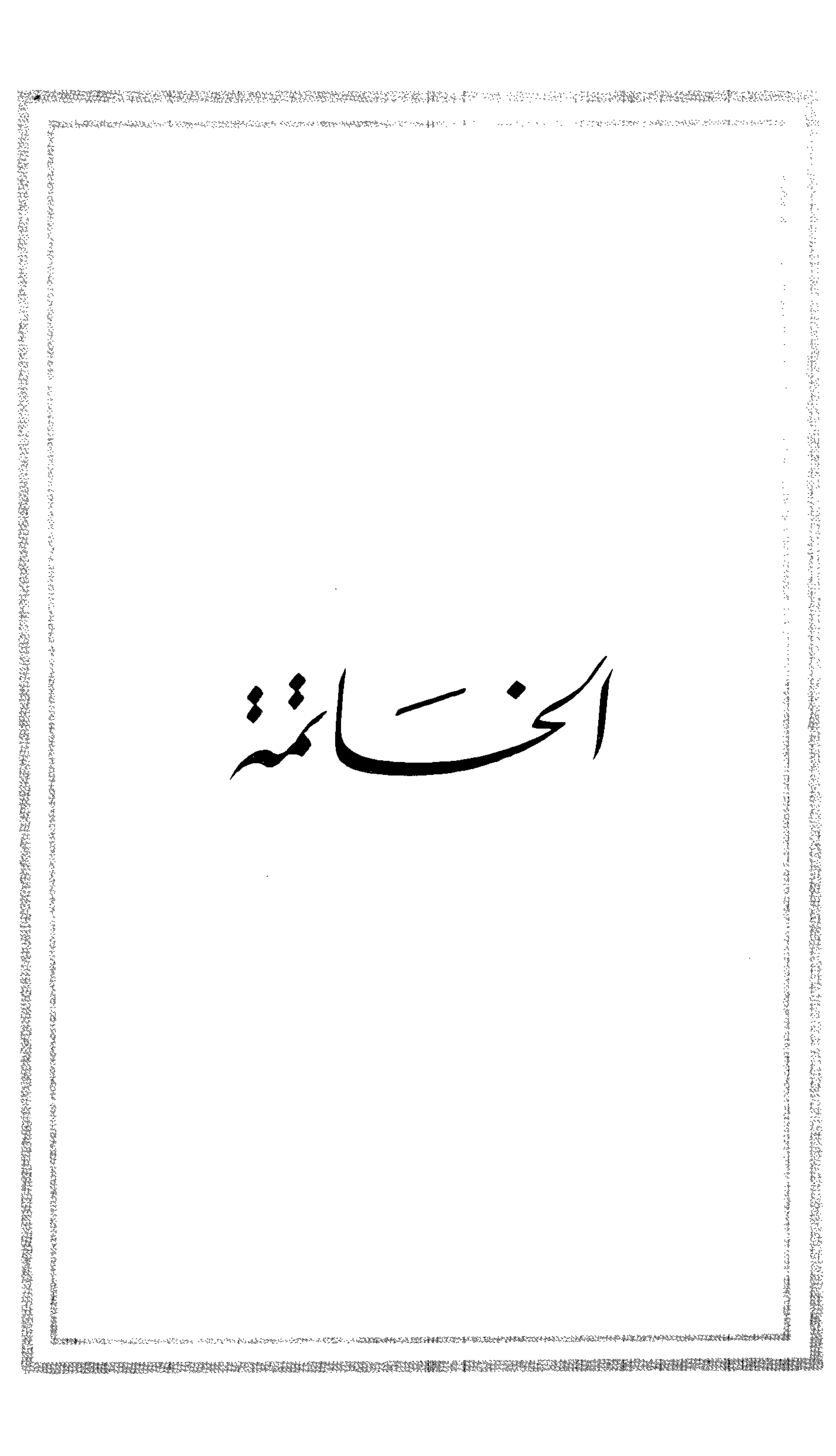
كما أنها نمت في ظل الحرب العالمية الثانية، التي زادت الناس نفورا من التفكير النظري المجرد، فكان لهذه الأوضاع أثر في تطرفها الفلسفي[2].

ولهذا، فإن أحرارا كثيرين من أتباع هذه المذاهب بدؤا يفكرون تفكيراً أقرب إلى الموضوعية، ويبحثون عن الحق ـ كما سبق ـ .

(١) انظرمثلا: النظرية المادية في المعرفة (١٢).

(٢) انظر: أسس الفلسفة (٢٨٩).





الخاتمة



سأتناول في هذه الخاتمة نقطتين:

الأولى: رصد أهم ما احتواه البحث من الأفكار والنتائج في كل باب.

الثانية: تصنيف مصادر المعرفة على ضوء الدراسة السابقة في أبواب الرسالة.

* الأولى: أفكار البحث ونتائجه.

- العلم والمعرفة مرتبطان من حيث المعنى والدلالة؛ وعليه فينبغي للباحث في شأن المعرفة، وبخاصة في التراث الإسلامي أن لا يقتصر على ما تناول مسمى المعرفة - فقط - ، لأنه بهذا يكون قد أغفل جزءاً كبيرا في هذا المجال، نتيجة إدراجه تحت مسمى العلم.

- مصطلح العلم في كثير من اتجاهات الفلسفة الغربية المعاصرة، الذي يحصره في المعرفة القائمة على التجربة والخبرة الحسية، بما ينتهي إليه من إلغاء لقيمة أي معرفة تصدر من سوى هذه الخبرة الحسية، ومن إنكار وجود ما لم تثبت هذه الخبرة وجوده، واعتباره وهما لا حقيقة له.

هذا المصطلح بهذا الأساس يخالف منهج الإسلام في المعرفة مخالفة جذرية لأن للعلم في هذا المنهج مصادر أخرى سوى التجربة، ومجالات غير مجالات عالَم الطبيعة المحسوس.

- تبحث نظرية المعرفة كليات المعرفة البشرية، من حيث إمكانها، وطبيعتها ومجالاتها، ومصادرها، ونحو ذلك.

ـ ليس حقا أن نظرية المعرفة لم تنشأ إلا في آخر القرن السابع عشر الميلادي، من خلال كتاب جون لوك: (دراسة في الذهن البشري)، في نطاق الفكر العالمي لأن العلماء المسلمين قد سبقوا إلى بحث المعرفة البشرية وتحليلها، كابن تيمية والقاضي عبد الجبار الهمذاني.

ـ أقر الإسلام الوجود الموضوعي للعالم خارج ذهن الإنسان، وأنه ينقسم ـ بالنسبة للإنسان ـ إلى عالَمْي: الغيب والشهادة.

كذلك أقر الإسلام إمكان معرفة الإنسان كثيراً من الموجودات، إذا سلك السبل المؤدية إلى معرفتها، وهو بهذا يرفض السفسطة، والشك المطلق.

أما الشك المنهجي ـ الوسيلة لإقامة المعرفة على العقل المحض، دون أي تأثير للعوامل الخارجية ـ ، فقد جاءت في إطاره توجيهات إسلامية بالتثبت من صحة المعلومات، وعدم اقتفاء ما لا دليل عليه، والتحرر من تأثير الأعراف والعادات التي لم تقم على أساس مكين.

أما في أمر العقيدة، فإنه لا يجوز للمسلم أن يصطنع الشك في قضايا عقيدته الإسلامية، ليبدأ نظراً جديداً، بعد بلوغه أو تمام نضجه، وليس من لازم النظر والتفكر في آيات الله الكونية أن يكون الناظر في حالة شك ليؤمن، إذ قد يكون كذلك، وقد يكون في حالة إيمان بالعقيدة الإسلامية ليزداد إيمانا.

وقد سلك القرآن مع غير المسلم منهج التشكيك في ما هو عليه من

عقيدة، وما تقوم عليه هذه العقيدة من أسس، لينقله من ذلك، من خلال النظر إلى العقيدة الصحيحة.

- تنقسم المذاهب الفلسفية في طبيعة المعرفة إلى ثلاثة أقسام:

آ - الواقعي، الذي يقول أتباعه بالوجود الموضوعي للأشياء، وجوداً مستقلا عن الذهن الذي يدركها، وأن إدراكه لها انعكاس لها فيه.

ب - المثالي، الذي يرى أتباعه أن وجود الأشياء وجود ذهني، دون استقلال لها عنه، إذ وجودها إدراكها.

جـ - النقدي، الذي يجمع بين المذهبين السابقين، فيقول بوجود موضوعي للأشياء، وبأثر للعقل في إدراكها، من خلال ما فيه من تصورات فطرية، مؤثرة في المعرفة.

أما طبيعة المعرفة في الإسلام فإنها تتمثل:

آ - بإثبات الوجود الخارجي للعالَم، المستقل عن إدراك الإنسان.

ب - أن المعرفة ثمرة التقاء بين ذهن الإنسان، والموجودات الخارجية، دون التلازم الدائم بينهما، إذ ليس كل موجود معروفا للإنسان، وليس كل تصور قام في العقل البشري له وجود مطابق في العالم الخارجي.

وهذه المعرفة تتم من خلال تطبيق العقل مبادئه القبلية على الأشياء المعروضة عليه.

جـ - أما تأثير العلم في وجود المعلوم، فإنه يُحَل في المنهج الإسلامي

من خلال نقطتين:

الأولى: ما ليس للعلم تأثير في وجوده، كعلم الباري بنفسه، وعلم الإنسان بالكون المحيط به مما لا فعل له فيه.

الثانية: ما للعلم تأثير في وجوده كعلم الباري بمخلوقاته، وعلم الإنسان بمصنوعاته، ولكن هذا التأثير ليس هو الفاعل الوحيد في إيجاد هذه الموجودات وإن كان شرطا في وجودها، إذ القدرة، والمشيئة لها فاعلية في الإيجاد والتأثير وهذه الصفات بالنسبة للإنسان كلها مخلوقات لله ـ سبحانه وتعالى ـ .

ـ مصادر المعرفة هي الينابيع التي تنبثق منها معرفة الإنسان بالموجودات معرفة علمية، يتميز بها عن إدراك الحيوان الغريزي وأنها أهم مباحث نظرية المعرفة، مما جعل الفلاسفة يتحزبون في بحوث نظرية المعرفة على أساس مصادرها، عقلية، وتجريبية، وحدسية... الخ.

* * *

لم يكن الفلاسفة اليونان يعرفون وحيا منزلا من عند الله، ومن ثم لم يبحثوا فيه قبولا وردا، ومجالات وقيمه.

أما فلاسفة المسيحية في العصور الوسطى فتمتثل مواقفهم من الوحي في:

* موقف مَنْ يرى أن في الوحي غنية عن أي مصدر سواه، لأن الحق محصور فيه، ومن ثم فما سواه باطل مرفوض.

* وموقف مَنْ يرى أن العقل وسيلة لفهم الوحي، وأن هذا الأخير هو السلطان المتبع، فعلى الأول أن يكون مؤيداً وخادما له.

* وموقف مَنْ يرى أن العقل والوحي مصدران للمعرفة:

ـ فبعضهم يرى أن لكل منهما مجالاً خاصاً يقدم المعرفة فيه دون الآخر؛ للعقل الحقائق العقلية، وللوحي ما فوق الطبيعة.

ـ وآخرون يرون أن العقل أوثق من النقل فإنْ اتفقا فذاك، وإلا فإنَّ المقدم هو العقل.

ـ وموقف مَنْ لا يرى للوحي أي قيمة علمية في مقابل البراهين الفلسفية أو التجربة، أو هما معا.

أما المقصود بالوحي أو الإنجيل لدى أغلب أولئك الفلاسفة فهو: الأناجيل المعتمدة لدى الكنيسة، وما ألحق بها مما يعلم هؤلاء المسيحيون أن كاتبيها في نسبهم، وحالهم، وتواريخ كتابتها، محوطة بالغموض، وأن للبابوات أثراً فيما تحويه من تعاليم.

وأما تصور فلاسفة الغرب المعاصرين للوحي فيتمثل في:

آ ـ تصور ما في الكتب المقدسة وحيا آلهيا، وقليل ما هم.

ب ـ تصور أن هناك وحيا إلهيا ولكنه مختلط بغيره، فيجب تصفية هذا الوحي من خلال العقل البشري.

جـ ـ تصور أنه ليس ثمة وحي إلهي وأن الأديان والمعتقدات جميعها

من وضع البشر، وهؤلاء غالب الفلاسفة، وبخاصة في هذا القرن.

وقد قام هذا التصور والذي قبله بناءً على الشك المحيط بتلك الكتب الدينية، من جانب، ومخالفتها لحقائق العلم في عصرٍ هيمن المنهج التجريبي فيه على الميدان العلمي.

وهم ينظرون إلى الوحي في الإسلام أسوأ من نظرتهم إلى تعاليم الكنيسة، من حيث كونها علما إلهيا، لأنهم يقيسون الإسلام على المسيحية، ولأن من قرأ منهم عن الإسلام اعتمد على المستشرقين الذين تواطئوا على القول ببشريته.

ـ أما الوحي في الإسلام، فهو إعلام الله نبيه محمداً ﷺ بدينه، وشرعه، وقد تمثل هذا الوحي في الواقع في القرآن الكريم، والسنة المطهرة.

ومن أبرز خصائصه التي يتميز بها عن مصادر المعرفة الأخرى أو ينتفي عنه بها فهم خاطئ:

آ ـ أنه يتم بالاصطفاء المحض من قبل الله للنبي وليس بالكسب.

ب ـ أنه يتنزل حسب مشيئة منزله وحسب، وليس للجهد البشري عمل في توارده على الذهن، أو هبوطه على القلب.

جـ ـ اليقينية المطلقة لكل ما قدم من علم.

د ـ تنزهه عن التأثر بالزمان، والمكان النازل فيهما.

هـ ـ انتفاء الحلول في حالة تلقيه.

و ـ أنه قائم على علم الله مباشرة.

ـ ومن أبرز الأدلة المثبتة صدق محمد بن عبد الله ﷺ في دعوى النبوة وصدق ما جاء به من وحي:

١ – شخصيته عليه الصلاة والسلام.

٢ – البشارات في الكتب السابقة.

٣ – المعجزات.

ـ ومن أبرز وجوه الإعجاز القرآني ذات الصلة بمصدرية المعرفة:

آ ـ الإعجاز الغيبي الذي ثبت من خلاله أن ما جاء به محمد ﷺ حق وصدق، لا يصدر إلا من عالم الغيب وحده.

ب ـ الإعجاز العلمي حيث ثبت أن الوحي المحمدي دون سائر كتب الأديان الأخرى:

* لم يتعارض ـ على كثرة نصوصه المتعلقة بمجال الطبيعة ـ مع حقيقة علمية ثابتة، رغم تقدم العلم تقدما كبيراً في هذا المضمار.

* ذكر حقائق علمية جاء العلم بعد ذلك التقدم، واستعانته بمختلف الوسائل مطابقاً لها تماما.

أما الوحي المحمدي من حيث السند:

ففيما يتعلق بالقرآن؛ ثابت تاريخيا أنه قد دون نزوله على الرسول ﷺ، وأنه منقول بالتواتر، حتى جمعه الذي اتفقت عليه الأمة، مما ينفي

أي شبهة في حصول تغيير فيه.

ـ وفيما يتعلق بالسنة، قامت في القرن الأول وما تلاه حركة الجمع والتمحيص التي اعتمدت على منهج علمي دقيق لتمييز الحديث الصحيح من غيره، حتى أصبح كل حديث منسوب للرسولﷺ واضح المنزلة، والقيمة.

وقد أثار المستشرقون حول الوحي الذي جاء به محمد ﷺ شبهاً تتناول ظاهرة الوحي، وجمع القرآن، وكتابته، وجمع السنة، وتمحيصها، وكلها قائمة على الهوى، والأحكام المسبقة كما اعترف كثير من متأخريهم بذلك.

وعليه، فإن الفيلسوف الباحث في مصادر المعرفة، وهو يتناول الوحي في الإسلام يجب عليه أن لا يعتمد على أحكام هذه الدراسات الاستشراقية، وأن يدرسه من خلال القواعد التالية:

آ ـ الاعتماد على العقل الفطري ـ المجرد ـ دون الأحكام العاطفية المسبقة.

ب ـ أن يبحث فيه من خلال المصادر الصحيحة عنه، لا من تصورات المعادين له.

جـ ـ أن يكون مستعدا للاعتراف بالحق الذي يصل إليه ولو خالف متعتقداته.

ـ **الوحي في مجال العقيدة:**

آ ـ إفلاس الفلسفة عن الوصول إلى الحق في هذا المجال.

ب ـ الشعور البشري بضرورة المعرفة في هذا المجال الذي أفلست المصادر البشرية عن تحقيق شيء فيه.

جـ ـ تقديم الوحي الذي جاء به محمد ﷺ الحق الذي يحتاجه الإنسان فيه من خلال بيانه موضوعات عالَم ما وراء الطبيعة، ذكراً لواقعها أو غايتها أو علاقة الإنسان بها، ومن خلال إرشاده إلى منهج التحقق منها والاقتناع بها، وهما المسائل، والدلائل.

الوحي في مجال الشريعة:

آ ـ كَلَلُ المصادر البشرية عن وضع تشريع لحياة الإنسان ملائم له، نتيجة جهل الإنسان بنفسه، ومستقبل حياته، وحقيقة الخير، والشر، وعدم قدرته على التحرر من التأثر بالأشياء الخارجية.

ب ـ ولأن الوحي متعالٍ على هذه المؤثرات، فقد قدم المنهج التشريعي للحياة البشرية، فيما يتصل بعلاقته بالله أو بالآخرين.

أما في موضوع الإلهام والحدس: فإن الاشراقيين يرون أن البصيرة مصدر لمعرفة كشفية ذوقية، تتجاوز معارف المصادر الأخرى قَدْراً، وسعةً، وتتناول حقائق لم تحققها تلك المصادر.

ويقوم المنهج الإشراقي في تحصيل هذه المعرفة على:

آ ـ أن الجانب المادي في الإنسان عائق عن بلوغها.

ب ـ وأن الالتفات إلى المصادر الأخرى حساً، وعقلاً يحجب الإنسان عن السمو إليها.

فلابد لتحصيلها من التحرر من هذين الأمرين، لهذا سلكوا طرقا يبتغون تحقيق ذلك من ورائها، تصفيةً، وفناءً، عن عالم الحس، ومقاماتٍ، وأحوالاً، ومعارجَ روحية كثيرة،.... وقد اختلف الباحثون في أصول الاتجاه الصوفي في البيئة الإسلامية.:

* فأرجعه بعضهم إلى ديانات وفلسفات قديمة، وحجتهم على ذلك: التشابه بين مناهج هذا الاتجاه وما في تلك الديانات والفلسفات وإلى اتخاذ بعض هؤلاء الصوفية أولئك أئمة يقتدى بهم، وإلى التجاوزات التي وقع فيها الصوفية، مما يدل على أن أساسها ليس إسلامياً.

* وأرجعه آخرون ـ ومنهم كثير من الصوفية ـ إلى الإسلام التي دلت نصوصه علي أن المتقي لربه المنصرف عما سواه يناله نصيب من إكرامه، متمثلا بالكرامات التي منها: العلم اللدني، والإلهام، وإلى أن ما فعله الرسول ﷺ في غار حِرَاء نوع من الاستغراق الصوفي، والاستشراف إلى الكشف والإلهام.

ـ منهج الإسلام يقوم على القول بالإلهام بصفته مصدراً للمعرفة لبعض الناس، وأنه وقع منه حوادث لكثير من الصحابة رضوان

الله عليهم.

ولكن ذلك لا يعنى أن المعرفة الصوفية تمثل هذا الالهام، إذ لابد من معايرة ما عند الصوفية بالإلهام في صورته الشرعية ليحكم من خلال ذلك بقبوله، أو رده.

أما استناد الصوفية إلى تحنث الرسول ﷺ فإنه باطل لأنه ليس عملاً تشريعاً، إذْ وقع قبل البعثة، ولم يفعله، أو يأمر به بعدها.

كذلك، فإن الإلهام المعترف به في الإسلام مشروط بـ :

آ ـ أن يكون مدعيه ملتزماً بالإسلام في عقيدته، وسلوكه.

ب ـ وأن يكون موضوعه خاضعاً للشريعة الإسلامية التي جاء بها محمد ﷺ، لأنها الحاكمة، وهو بالنسبة لها محكوم.

وقد ضل كثير من الصوفية عن الحق حين أخلوا بهذين الشرطين أو أحدهما، مما ابتعد بكشفهم عن أن يكون الإلهام الذي يمنحه الله أولياءه، وهنا:

ـ إما أن يكون هذا الكشف من وحي الشيطان.

ـ أو من حديث النفس.

وأما إلهام الأنبياء ورؤياهم، فإنها وحي معصوم، وليس كإلهام غيرهم ورؤياهم حيث يبقى مصدرها مجال ظنون لا يقين فيه.

هذا ما يتعلق بالإلهام، أما ما يتعلق بالحدس: فإن برجسون يرى أن

الحدس مصدر للمعرفة مستقل عن المصادر الأخرى في طبيعته ومجاله.

ويرى أن ما ندركه بحواسنا، ونعرفه بعقولنا ليس الواقع الحقيقي، لكنه وَضْعٌ خلقناه لحاجاتنا المادية.

أما الواقع الحقيقي: فإنه يتمثل بالديمومة التي ليس فيها شيء ثابت منفصل، متكرر، بل هي حركة مندفعة إلى الأمام دون توقف، وذلك بفعل تيار الحياة ـ الزمان ـ الذي يجتمع ماضيه في حاضره منطلقاً إلى المستقبل.

والمعرفة الحقيقية ـ لديه ـ هي معرفة هذا الواقع، لأنه هو الحقيقة التي غفل عنها العقل البشري، ووسيلة هذه المعرفة هي: الحدس، الذي نهبط من خلاله على هذا الواقع، ونعيشه في اندفاعه وخلقه، في أنفسنا أولا، ثم في الحياة بعمومها بعد ذلك.

ـ وتتميز هذه المعرفة الحدسية بأنها مباشرة دون وسائط، ومطلقة لا نسبية، وخاصة بالشخص الحادس لا تتجاوزه، وأن غايتها المعرفة المجردة دون التعلق بالمنفعة العملية، وأنها معرفة تصورية ـ فقط ـ، وليست استنباطية تنبئية.

والحق: أن فلسفة برجسون تمثل ردة فعل للاتجاه المادي الآلي الذي طغى في عصره، وأفقد الإنسان إنسانيته، وأهمل روحه.

ـ ولكنها ارتمت في الطرف المقابل حين أعطت الديمومة، والمعرفة الحدسية القيمة كلها وتنقصت الواقع المادي.

كذلك ، فإنها تمثل بعثاً للإشراقية، والصوفية من جديد بصيغة جديدة تناسب اتجاه الناس الرافض للأديان.

ثم إن برجسون خلط بين الذات والموضوع حينما تصور أننا نستطيع من خلال الذاكرة أن نعيش الماضي بالفعل كالحاضر تماما. وهو فساد كبير في نظريته.

إضافة إلى أنه لم يؤيد نظريته بأدلة تدعمها سوى أسلوبه الجميل وتقديمها على أنها المنقذ من أسر المذهب المادي الآلي.

والحق: أن الحدس وسائر مصادر المعرفة البشرية ووسائلها محدودة، وقاصرة بالنسبة للعلم الإلهي، الذي تتطلع إلى كشف حجبه، لأنها قائمة بالإنسان وهو مخلوق محدود.

ومن ثم فلا مناص للإنسان مهما بلغ من النضج العقلي والرقي الفكري من أن يلتجئ إلى الله ليستمد منه علمَ ما تقصر عنه طاقته مما يحتاجه.

أما العقل، ثالث مصادر المعرفة في هذه الرسالة، فقد جاء فيه:

ـ أن المعرفة البشرية تقوم على التصور والتصديق، حيث رد بعض أتباع المذهب العقلي المعرفة البشرية إلى التصورات الأولية، المنبثقة من العقل، وتجلي هذا في صور منها:

آ ـ نظرية أفلاطون، التي يرى فيها أن المعرفة البشرية تعقّل لحقائق عالم المثل المستكنة في النفس البشرية.

ب ـ النظرية الديكارتية، وهي التي تقول بأن التصورات البشرية تعود إلى تصورات أولية فطرية، وعليها تقوم المعرفة البشرية بعد ذلك.

ولكن الاتجاه العام في المجال الفلسفي، والعلمي هو: أن العلمَ يْكمُن في التصديق، ومن ثم ينبغي البحث عن أصوله في التصديقات الأولية.

وتتمثل هذه التصديقات الأولية ـ لدى العقليين ـ في المبادئ الفطرية مثل: الكل أكبر من الجزء، الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، عدم اجتماع النقيضين، ونحوها.

ـ ولهذا المبادئ الأولية في العقل البشري خاصيتان هما:

آ ـ الفطرية، بمعنى: أن الله جبل العقل البشري عليها منذ خلقه، قبل أن يمارس أي تجربة حسية.

ب ـ العمومية، وهي: شمول هذه المبادئ لعقول جميع الناس ـ العقلاء ــ وقد تختلف في وضوحها من عقل إلى آخر، ـ على قول الأكثرين ـ .

كذلك تختص المعرفة العقلية القائمة على هذه المبادئ بخاصتي: الضرورة والكلية، حيث يؤدي اليقين بارتكازها على المبادئ الأولية إلى شعورٍ بضرورة صدقها، كما أنها صادقة في كل زمان ومكان خلافا للمعرفة الحسية النسبية المتغيرة.

هذا ما يراه العقليون، لكن الحقيقة: أن خصائص الضرورة والكلية والوضوح ـ الذي قال به ديكارت نسبية، من حيث تعلقها بالأشخاص، لا من حيث هي فقد لا يشعر شخص بتلك الضرورة. ـــ مثلا ـ ، ولكنْ ذلك لعيبٍ فيه هو، لا لعدم وجود تلك المبادئ، لأنه استسلم لأفكار غير منطقية من أعراف، وتقاليد .... فغشت على تلك المبادئ في نفسه، ولو جرد نفسه من هذه الأعراف، والتقاليد لعادت تلك المبادئ واضحة ضرورية، وهذا ما يستشهد له بالحديث الشريف:

«كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجسانه».

ومصدر المبادئ الأولية هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ ، الذي خلق الإنسان، وجبله عليها.

واختلف في كيفية صدورها عن الله. فقال بعضهم: على سبيل التوليد من العقل الفعال وقال آخرون: إنها نتيجة تعالٍ في العقل البشري حيث يستمدها من علم الله من خلال هذا التعالي، وتوقف آخرون مثل ديكارت، مقرين بعجزهم عن تصور كيفية هذا الصدور مع إيمانهم به، وهو الموقف السليم بحكم أن ذلك من فعل الله الذي ليس باستطاعة العقل البشري تصوره، وتكييفه.

ـ الفطرة التي وردت النصوص بأن الله فطر الناس عليها، ذات علاقة بالمبادئ الفطرية العامة في العقل البشري، من حيث إنها جزء منها، أو قائمة على أساسها.

والفطرة الدينية التي ذكرتها النصوص في الكتاب، والسنة أخص من

نزعة التدين المغروزة في الإنسان، التي يقول بها بعض علماء الاجتماع، لأن إرواء هذه الغريزة يكون بالتدين مطلقا، أما في الإسلام: فإن التدين بغير الدين المنزل من عند الله يعتبر انحرافا عن الفطرة.

ـ أن الاسلام الذي جاء به محمد ﷺ يتفق ـ وحده ـ بصفته دينا موحى به من الله مع العقل، أي: أنه هنا ـ فقط ـ يتحد ما أطلق عليه:

الدينان: الوضعي، والعقلي، حسب تقسيم كانت، للدين، والعقلي، هو القائم على الصدق الكلي، الذي تتفق فيه جميع العقول الصريحة، خلافاً للأديان الأخرى.

ـ مصدرية العقل للمعرفة، عند العقليين، تتمثل في صورتين، قال بكل منها بعض منهم:

* الأولى/ هي التي يستغني العقلُ فيها لتحصيل المعرفة عن أي شيء سواه، من خلال استنباط قضايا جديدة من قضايا معلومة، بغض النظر عن الوجود الخارجي.

*الثانية/ هي التي تفسر مصدرية العقل للمعرفة برد الحكم على الأشياء إلى مبادئ العقل الفطرية، فمادة المعرفة تتكون من الإدراكات الحسية ولكنها لا تكون معرفة علمية إلا بالاحتكام إلى تلك المبادئ.

ـ منهج الإسلام في المعرفة يخالف الصورة الأولى من الصورتين السابقتين في مصدرية العقل للمعرفة، لأنه يجعل للحواس مقاما مهمّا في المعرفة، ويعتبرها وسائل لتحصيل العلم الإنساني. ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ

بُطُونِ أُمَّهَاْتِكُمْ لاَتَعْلَمُوْنَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَاْرَ وَالأَفْئِدَةَ ﴾(١).

كما أن يوجه فكر الإنسان إلى عالم الحس المحيط به ليعرف ، ويعلم.

ومنهج الإسلام لا يرى أن الحس وحده كفيل بتحقيق تلك المعرفة، إذ لابد من فاعلية العقل من خلال مبادئه الفطرية في المدركات الحسية، لتحصيل المعرفة العلمية.

وهنا تتفق معه الصورة الثانية من صورتي مصدرية العقل للمعرفة السابقتين.

* * *

العقل في المجال العقدي:

منهج العقليين ـــ عموما ـ : أن العقل هو مصدر معرفة ما وراء الطبيعة:

١ – فالبراهمة الهنود: كانوا يرون أن العقل هو الميزان الذي أعطاه الله الإنسان ليزن به كل المعارف، ومن ثم لم يروا حاجة للنبوة، ورفضوا القول بها.

٢– وكذلك فلاسفة اليونان: كانوا يرون العقل الحكم الوحيد في مسائل ما وراء الطبيعة، لأن الوجود كله خاضع لنظام صارم، واحد، هو نظام العقل.

---

(١) آية (٧٨) من سورة النحل.

٣- أما الاتجاه العقلي في البيئة الإسلامية، فمع، أنه كان في بداياته بياناً لما جاء به الوحي من عقائد، بالأدلة العقلية، إلا أنه اندفع في مجال الاعتماد على العقل، حتى جعله حكما، يقبل ويرفض على أساسه، إن لم يكن مؤسساً لتلك القضايا كما لدى متطرفي المعتزلة والفلاسفة.

ومع أن كثيرا من الفلاسفة المنتسبين للإسلام كانوا يعترفون بالنبوة، ويرونها والفلسفة طريقين لتحصيل الحقائق، إلا أنهم كانوا يولون العرض الفلسفي قيمة أكثر مما يعطونها لما جاء به النبي، كما سبق ذكر ذلك من خلال قصة (حي بن يقظان).

٤ - أما لدى الفلاسفة العقليين في عصر النهضة في أوربا، فإنهم إذا استثنينا ديكارت الذي أبعد قضايا العقيدة عن مجال العقل، وجعل مصدرها الإلهام الإلهي، يرون أن العقل مصدر للمعرفة في كل شيء حتى في قضايا التصور، والاعتقاد لما وراء الطبيعة، وأن ما تأتي به الأديان ينبغي أن يفرز في دائرة العقل؛ لأنه الأصل ومصدر المعرفة الوحيد.

هذا هو الموقف الفلسفي الذي اتخذوه في هذا الشأن، لكنهم رغم ذلك ورغم انتقادهم ديكارت ـ في إبعاده قضايا العقيدة عن متناول العقل ـ بأنه (ارتد إلى النزعة غير العقلية في مجال الدين)[١]، يعودون ليثبتوا أن المسيحية هي الدين الحق، وأنها تتفق مع العقل.

والحق: أن العقل البشري المتمثل بمبادئه القبلية ليس مؤهلا لوضع

---

(١) أسس الفلسفة (٣٤٥).

عقيدة مضمونة الصحة عن عالم ما وراء الطبيعة:

١ - لأنه من الصعب تخليص هذه المبادئ من المؤثرات الخارجية، التي تشوشها، وتغشيها حتى تفقدها قدرتها على التمييز، والتبين، سواء كانت هذه المؤثرات نفسية، ـ كالأهواء، والرغبات، ونتائج علاقة النفس بالجسد ـ ، أو كانت خارجية ـ كالشبهات الفاسدة، والأفكار الباطلة، والأعراف الخاطئة ـ .

٢ - ولأنه لابد للعقل من منهج في سبيل تحقيق هذه المعرفة، ولابد لنجاح هذا المنهج أن يكون واضعه عالماً بطبيعة العقل ذاته، والمؤثرات المحيطة به، وحدود قدراته في ميادين المعرفة مما لا يتوفر في بشر.

ولهذا كان النقص سمةَ المناهج التي اصطنعها العقل في هذا المجال وعلى رأسها: المنطق الأرسطي.

جـ ـ أن ما قدمته الفلسفة العقلية في مجال ما وراء الطبيعة خلال تاريخها قد أكد عجز العقل عن تحقيق ما يريد، ووقوعه في الحيرة والاضطراب، وإعلانه الإفلاس كما تجلى في مواقف كبار الفلاسفة العقليين.

العقل في مجال العقيدة في الإسلام:

تمثل الفطرة التي فطر الله جميع الناس عليها المدخل الرئيسي للإسلام إلى الإنسان المناط به التكليف، لأن خالقها قضى بالتطابق التام بينها وبين الإسلام، الذي أنزله على هذا الإنسان وذلك من خلال:

ـ ما تلجئ ـ هذه الفطرة ـ صاحبها إلى الاعتقاد به، ـ إذا كانت صافية لم تتلوث ـ من إيمان بربٍ خالقٍ لهذا الكون، ومنفردٍ بتدبيره، وبصفات الكمال، والتي دل عليها ما في هذا الكون من أصناف الخلق، وخصائص الموجودات.

ـ أو ما تجوز حصوله، وترفض استحالته، فإذا جاء به الوحي وعرفته الفطرة كان متسقا معها، وإنْ كان بعيدا عن تصورها قبل مجيء الوحي به كقضايا اليوم الآخر مثلا.

وإذا كانت الفطرة تمثل ـ في حال نصاعتها ـ المدخل الإنساني للإسلام فإنها حين تفسدها الأهواء، والشهوات والشبهات الضالة تحتاج إلى ما يزيل هذا الفساد، لتعود ناصعة من جديد، وهذا ما يتمثل بالأدلة العقلية، التي ذكرها الوحي، والتي تشكل المنهج الذي وضعه الإسلام لحركة العقل، حتى يحقق الإيمان بأصول العقيدة الإسلامية.

ثم؛ إن للعقل عملا فيما عرضه الوحي من قضايا عقدية، يتمثل في تلقيها بصفتها هبة من الله للإنسان، وتفهمها بقدر الطاقة البشرية.

٤ – وهذا الإيمان والمعرفة إنما يتناول وجود هذه القضايا دون الإغراق في تعقل حقائقها، وتكييفها مما يضل ـ فيه ـ العقل، عن الحق ولا يجني ثمرة.

* العقل في مجال التشريع:

يرى أتباع المذهب العقلي: أن العقل قادر على وضع خطة لحياة

الإنسان في مختلف جوانبها، وأن منه تنبثق النظم الخلقية، والقانونية، وهو ما تتبناه ما تسمى بـ (العلمانية).

وعلى هذا الأساس قامت كثير من الأنظمة ووضعت القوانين التي صاغتها عقول بشرية للسلوك الإنساني.

لكن الحقيقة أن العقل لا يستطيع الاضطلاح ـ مستقلا ـ بهذه المهمة، وإن وضع شيئا، فلن يحقق السعادة الإنسانية، لأنه يفقد العناصر التي لا يكون مؤهلا للقيام بها إلا بعد توفرها فيه. وأهمها:

ـ العلم بحقيقة الإنسان ـ عقلاً، وروحاً، وجسداً ـ ، .

ـ العلم بحقيقة والخير والشر على الإجمال، والتفصيل.

ـ العلم بمستقبل الحياة الإنسانية.

ـ التحرر من التأثر بأشياء خارجية.

وواقع الأنظمة التي وضعها العقل البشري يشهد بإخفاقه في هذا المجال، من خلال ما يطبعها من تطرف، وإفراط، وتفريط، واستعباد لفئات لحساب آخرين.

أما في الإسلام: فإن مصدر التشريع أعلى من هذا المصدر الضعيف، وهو الوحي النازل من علم الله ـ سبحانه، المنزه عن تلك العوارض التي تَسِمُ العقل البشري.

هـ ـ ومع ذلك فإن للعقل في مجال التشريع في الإسلام مهمة تتمثل

في نقطتين:

١ - المعرفة الفطرية بالحسن والقبح في الأفعال على سبيل الإجمال، وعلى هذا الأساس يسهل تفهم العقل لأحكام الله الصادرة إلى الإنسان في وحيه من خلال توجهها إلى الفطرة الموافقة لها.

٢ - الاجتهاد في تطبيق التشريع المنزل على الحياة البشرية وذلك:

- باستخراج الأحكام الشرعية من النصوص.

- وتطبيق تلك الأحكام الشرعية على وقائع الحياة، وأحداثها المستجدة من أجل ربطها بشريعة الله.

ولا يقوم العقل بهذه المهمة إلا إذا توفرت فيه ضوابط محددة وفق منهج معين.

* * *

فيما يتعلق بالتجربة الحسية واتجاهاتها:

يرى المذهب الحسي: أن مصدر التصورات في الذهن البشري هو: الحواس، فتصور الشيء هو انطباع صورته التي التقطها الحس على الدماغ، سواء مَنْ قال: إن المعرفة تتمثل في هذه الاحساسات بعد انتقالها إلى الذهن، وتحولها إلى أفكار، أو مَنْ قال: إنها لا تمثل المعرفة بذاتها وإنْ قامت المعرفة على أساس منها.

وهم بهذا يخالفون العقليين الذي ردوا أصل التصورات إلى العقل،

وقالوا بفطريتها.

والحق: ــ كما ذُكِرَ سلفاً ــ : أن كون غالب التصورات تعود إلى الحس لا يعني أن جميع التصورات انطباعات حسية، لأن هناك تصورات ليس لها وجود خارجي محسوس وإنْ كان للمحسوسات أثر في بروزها في الذهن ــ كتصور السببية ـــ مثلا ــ ، مما يدل على أن للعقل عملاً في توليد بعض التصورات.

أما ما جاء من آيات كريمة تحث الناس على أن يبصروا ويسمعوا من أجل أن يعلموا أو تعلل فقد الكافرين للمعرفة والعلم الحق، أنهم لم يستعملوا حواسهم فإنه لا يعني أن القرآن يعتبر إحساس هذه الحواس ــ المجرد ــ هو المعرفة، وإنما يعني أنها وسائل يطل بها الإنسان على ما حوله لتنقل صوره إلى العقل، الذي يقوم بعملية المعرفة، ولهذا كان إلغاء الكافرين حركة العقل في المعرفة في هذا المجال مؤدياً إلى إهدار القرآن قيمة إحساساتهم حتى اعتبرهم فاقدي هذه الوسائل، مع وجودها المادي لديهم.

* * *

ــ عرض فلسفي تاريخي لاتجاهات التجربة الحسية:

آ ــ وقف مذهب التجربة الحسية أمام المذهب العقلي، منذ القدم، متمثلا برفض القول بالمعرفة المطلقة، التي يحققها العقل وحده ــ كما يرى العقليون ــ وبرز ذلك لدى الشكاك اليونان، والمدارس الأبيقورية، والرواقية، ومدرسة الأطباء التجريبيين.

ب ـ وفي العصور الوسطى ـ الأوربية ـ لم يكن للنزعة التجريبية أثر بارز بسبب محاربة الكنيسة لها وإن وجد تجريبيون أفراد.

جـ ـ ولكن هذا المذهب برز في عصر النهضة في أوربا بروزاً واضحاً، لدى كبار التجريبيين، مثل: فرنسيس بيكون، وجون لوك، وديفيد هيوم.

ـ فقد مهد الأول لهذا الاتجاه، بانتقاد البحث النظري البحت في الفلسفة التأملية، موجهاً النظر إلى الملاحظة، والتجربة العلمية.

ـ وجاء الثاني: فهاجم المذهب العقلي وأنكر القول بالمبادئ الفطرية في النفس البشرية، واعتبر العقل صفحة بيضاء، ترسم فيها التجربة المبادئ والمعاني.

ـ أما هيوم: فقد قام بتحليل المعرفة البشرية ليرد جميع المعاني التي تتكون منها إلى الحس والتجربة.

د ـ وقد تغلغل الاتجاه التجريبي في كل مجالات التفكير، وتمثل في فلسفات متكاملة كالفلسفة الماركسية، والوضعية، وفلسفة المدرسة الاجتماعية.

٥ - فلسفة اتجاهات التجربة الحسية:

آ ـ إنكار وجود مبادئ فطرية في العقل البشري سابقة على التجربة.

أما هذه المبادئ التي يقول العقليون بفطريتها وفاعليتها في المعرفة البشرية.

* فإما أن ينكروا وجودها الحقيقي فتكون وهماً يقع فيه العقل، كتفسير هيوم للسببية.

* وإما أن يعترفوا بها، ولكنهم يردونها إلى التجربة، لتكون نتاج تجربة بشرية، ترسخت عبر القرون ــ كما يقول الاجتماعيون، والماركسيون ــ .

ب ــ الاعتماد على الحس والتجربة في المعرفة:

ــ سواء كان ذلك من خلال الانطباعات الحسية على الذهن البشري كما لدى الحسية المحضة.

ــ أو من خلال تحويل تلك الانطباعات الحسية بفعل العقل البشري إلى مفاهيم عامة، ومعرفة علمية، معتمدا على ما لديه من المبادئ التي يقول العقليون بأنها فطرية. ويقول هؤلاء التجريبيون: بأنها نتاج التجربة.

جـ ــ بما أن الاستقراء يمثل منهج المعرفة التجريبية وهو قائم على العلية لذا فقد اختلفت مواقف التجريبيين في هذه النقطة:

ــ فموقف: يرى أن الاستقراء يقوم على السببية التي تحقق معرفة تنبئية علمية، وإن كان أساسها تجريبي ــ كما تقول الماركسية ــ .

ــ وموقف يرى أن الاستقراء يفتقد الأساس الذي يقوم عليه، لأنه يرفض اعتبار السببية ويرى أن مهمة هذا الاستقراء تنمية الاحتمال لا أكثر من خلال تكرر المقارنة بين الشيئين.

ــ وموقف لا يرى للاستقراء أي أثر في عملية المعرفة، لأن أثره يتوقف

علي أساس يقوم عليه هذا الاستقراء، ولأنه يفقد هذا الأساس بعد ما أصبحت العلية وهما لديهم، لذا فقدْ فَقدَ مهمته ولم يعد مؤديا إلى علمٍ أو حتى احتمالٍ.

وقد توزع الوضعيون على الموقفين الأخيرين، وإنْ كانا في الحقيقة يمثلان موقفاً واحداً، نتيجة ضعف التكرار المجرد عن توليد احتمال تقوم عليه معرفة تنبئية.

د ـ تطبيقاً لأسس هذا المذهب المنكِرة، لما يتجاوز مدركات الحس والتجربة، فقد أنكر الوضعيون، والماركسيون الميادين التي لا تصل إليها الخبرة الحسية فأنكروا عالم ما وراء الطبيعة، والأخلاق، واعتبروها مشاعر ذاتية، وأوهاماً ولدتها الحاجة البشرية لتنظيم التعامل ومحاربة اليأس والقنوط.

* مرتكزات اتجاهات التجربة الحسية:

استند التجريبيون في تدعيم مذهبهم إلى ركائز:

آ ـ فقالوا بانتفاء الضرورة والكلية، التي جعلها العقليون علامة المبادئ الفطرية، وهذا يدل على انتفاء فطريتها.

ب ـ كما اتخذوا من العلم التجريبي المادي المعاصر دليلا على أن التجربة الحسية هي مصدر العلم المنتج.

جـ ـ كذلك استندوا إلى نظرية لغوية ابتدعوها لتدعيم مذهبهم، وهي نظرية التحقق، التي تقضي بأن ما لا يتحقق له مردود حسي من الألفاظ

لغو لا معنى له.

د ـ وأقام الماركسيون نظريتهم في المعرفة على فلسفتهم المادية التي تنكر ما وراء المادة المحسوسة، سوى انعكاساتها على الدماغ.

* موقف الإسلام من الاتجاه التجريبي:

اهتم الاسلام بالحواس في الإنسان بصفتها وسائل الإدراك المباشرة فيه. التي يصل إلى العلم الذي يفتقده من خلال الاستعانة بها.

ولهذا دعا القرآن إلى استخدامها وعاب على الكافرين تعطيلهم لها وبيّن أنه من أسباب إخفاقهم في معرفة الحق، والالتزام به.

ولكن هذه الإدراكات الحسية، وإن كانت أساسا تقوم عليه المعارف، إلا أنها لا تحقق ـ وفق المنهج الإسلامي ـ وحدها المعرفة المطلوبة، لأن هذا هو ما يقوم به العقل من خلال مبادئه الفطرية، فالعلم في الإسلام يتم بالتفاعل الثنائي بين الحواس والعقل.

وهنا يخالف منهج الإسلام في المعرفة الاتجاه العقلي التجريدي، الذي يعطل مهمة الحواس في المعرفة، ويحصرها في دائرة التعقل التأملي المحض.

كما يخالف الاتجاه الحسي المتطرف الذي يحصر المعرفة في الإطار الحسي فقط.

ويتمثل الاتجاه التجريبي في القرآن والسنة بـ :

١ – تسخير الله الكون للإنسان ليستثمره، ويكتشف ما فيه من سنن، ليستغل ذلك في عبوديته لله ـ سبحانه ـ.

٢ – وعرض الكون وأحداثه ـ أمام الإنسان ـ عرضا حسيا واقعيا، لا تجريد يا خياليا، في صورته المتحركة وحوادثه المترابطة، وسننه الجارية على نسق محدد.

٣ – ودفع الإنسان لأن يستعمل حواسه، وعقله، في التفاعل مع هذا الكون الحي، لينتفع منه في حياته الدينية، والدنيوية.

٤ – وقد وجهت النصوص العقل الإنساني في تفاعله مع هذا الكون إلى بعض الوسائل المساعدة على فهم هذا العالم ومعرفة قوانينه، مما يمثل منهجا للبحث في هذا الكون.

وقد آتت هذه التوجيهات الإسلامية ثمراتها في حياة المسلمين الأولين، فأصبح الاتجاه العلمي التجريبي مَعْلَماً في الحضارة الإسلامية، واعتمد عليه العلماء في تعاملهم مع الطبيعة، والحياة، وقرروه في بحوثهم، ومناهجهم.

وقد كان لهذا الاتجاه التجريبي الذي جاء به الإسلام أثره العالمي حيث استمده الغرب في أوائل عصر نهضته العلمية من المسلمين عن طريق بعض رجال العلم منهم، الذين تلقوه من العالم الإسلامي مثل: روجر بيكون.

*** نقد الاتجاه التجريبي في الفلسفة المعاصرة:**

لا حقيقة لزعم الفلسفات التجريبية أن العلم التجريبي المعاصر يؤيد

مواقفها لأن هذا العلم بوضعيته البحتة، يهدم الأسس الشاذة التي تقوم عليها تلك الفلسفات وأبرزها:

١ - حصر مصدرية المعرفة بالخبرة الحسية، فقد أثبت العلم المادي نفسه وجود مصادر أخرى تؤدي إلى معرفة حقيقية تثبتها الوقائع.

٢ - حصر مجال المعرفة بميدان عالم الطبيعة المحسوس، وقد أثبت العلم لا نهائية الوجود بالنسبة إلى ما وصل إليه من معرفة، وأن وراء ما عرفه عوالم، وآفاقا واسعة، لم يستطع أن يقدم فيها سوى معرفة ظنية، وتقديرات تخمينية.

أما فيما يتعلق بالمبادئ الأولية، فان انكارهم لها قائم على فهم خاطئ لها وهو أنها علم قائم بذاته، تتولد منه المعارف تلقائيا، مع أنهم لا يشعرون بشيء من ذلك، وهذا وان كان يصدق على أصحاب النزعة العقلية المغالية، التي تقول باستقلال العقل بتوليد المعرفة من خلال سلسلة القضايا المنبثقة من المبادئ الفطرية؛ إلا أنه قد تبين أن الموقف السليم هو: أن هذه المبادئ الفطرية تمثل استعدادات في العقل البشري تبرز فاعليتها في المدركات الحسية بعد تفاعل الإنسان مع الحياة.

أما أن هذه المبادئ تفقد الضرورة والكلية عند بعض الناس؛ فإن هذا حق، ولكن ذلك ليس راجعا إلى المبادئ ذاتها، بل؛ إلى الناس أنفسهم، لأن هذه المبادئ فقد تفقد فاعليتها لديهم، نتيجة استسلامهم لما يخالفها من أفكار غير منطقية، فإذا زالت هذه الأفكار عادت هذه المبادئ كلية،

وضرورية.

وإنكار ديفيد هيوم والوضعيين من بعده مبدأ العلية: إنكار باطل لأن مستند هيوم عجز الإنسان عن معرفة الأسباب المفردة، كتمدد الحديد بالحرارة، لا يدل على نفي وجود السببية الكلي، وفضلا عما أكده العلم التجريبي المعاصر من القول بالعلية، وأنها الأساس الذي يقوم عليه؛ فقد بيّن العلماء المسلمون أن الإسلام يقرّ مبدأ العلية، وأن القرآن يثبته خلافا للأشاعرة الذي نفوا هذا المبدأ طبقا لما قال به الوضعيون بعد ذلك مع اختلاف الهدف.

أما رفضهم للميتافزيقيا، فقد كان قائماً على الهوى وعدم المعرفة والحكم المغرض ـ كما قال فندلبند، عنهم، وقد انهارت الأسس التي رفضوا عليها الميتافيزيقيا.

فقد تبين لكونت وأتباعه: أن قانون المراحل الثلاث الذي وضعه وقضى فيه بفناء الديانات والميتافيزيقيا خاطئ، وقد رجع كونت نفسه إلى الدين آخر الأمر.

كما أن نظرية التحقق هَوَتْ تحت نقد الفلاسفة لها بانهيار أساسها الذي لا يتجاوز كونه نوعاً من اللغو الذي وضِعَت لنفيه، وقد سَلَّم كثير من واضعيها والقائلين بها بهذه النتيجة.

والحقيقة: أنهم في فلسفاتهم التي يرفضون من خلالها مباحث الميتافيزيقيا، يقيمون أنساقا فلسفية ميتافيزيقية.

أما الأخلاق، فإن منهج الوضعيين في رفضهم لها باعتبارها إنشاء، ولا أحكام في الإنشاء قائم على المغالطة، والخلط، بين المشاعر النفسية، والأمزجة، وبين المعرفة الفطرية للحسن، والقبح.

ومنهج الإسلام هو: اعتبار القيم الخلقية في كلياتها أحكاماً ومبادئ فطرية في الإنسان توجد بالقوة فيه أول الأمر، ثم تكون بالفعل، وأنه يعرض لها ما يعرض للفطرة من إفساد وتلويث.

* **النقطة الثانية/** تصنيف مصادر المعرفة ـ على ضوء الدراسة السابقة:

يختلف منهج الإسلام في قضية المعرفة ـ من حيث مصادرها ـ عن المذاهب الفلسفية المتعددة، ويتمثل هذا الاختلاف في الأساس الذي يقوم عليه تحديد مصادر المعرفة وفي منهج الإسلام في هذا التصنيف.

فأما في الأول/ فإن أي مذهب من مذاهب نظرية المعرفة، التي تناولت مصادرها، إنما بحث فيها من خلال فلسفة معينة في الوجود، وهذا ما يشهد به تاريخ فلسفة المعرفة منذ بداياتها الأولى:

ـ فعن نظرية المثل: جاءت نظرية التعقل عند أفلاطون.

ـ وعن النظرية التوفيقية بين عقيدة المسيحية الكنسية في أن الحق محصور في الكتب المقدسة وبين الفلسفة اليونانية التي لم تكن تعرف الوحي فكان مصدرها الوحيد هو العقل البشري: كانت نظريات فلاسفة المسيحية المتأرجحة بين العقل والنقل، مَصْدَرَي المعرفة، وعلى منهجهم ـ

تقريبا ـ نظريات بعض الفلاسفة المنتسبين للإسلام.

ـ وعن النظرية الوضعية والمادية التي تحصر الوجود في عالم الطبيعة فحسب،: جاءت النظريات الحسية، والتجريبية، التي تربط العقل بعالم الطبيعة وحده.

ـ وعن النظرية التطورية في المدرسة الاجتماعية جاءت نظرية العقل الجمعي عند الاجتماعيين.

ـ وعن نظرية برجسون التي ترد أصل الحياة إلى شيء غير مادي لا يستطيع العقل إدراكه: جاءت نظرية الحدس الذي يدرك ما وراء المادة... الخ.

وهذا أمر طبيعي في الفكر الإنساني الذي يتجه أول الأمر إلى العالم الخارجي، الذي يحس بضرورة الملاءمة بينه وبين نفسه، ولهذا فقد كانت مباحث الوجود وما بعد الطبيعة هي مباحث الفلسفة في عصورها الأولى ثم جاء البحث في قضية المعرفة تالياً.

ولا يعزب عن البال ـ هنا ـ أن فلسفة كثير من المحدثين ترى عكس هذا الاتجاه حينما تجعل البحث في الوجود تالياً للبحث في المعرفة، لأن البحث في قدرتنا على معرفة الأشياء يسلمنا بعدُ إلى البحث عن مقومات الوجود وأوضاعه[1].

لكن الحقيقة: أن بحث هؤلاء الفلاسفة في قضية المعرفة منطلق من

---

(١) انظر: أسس الفلسفة (٢٣٢).

تصورات سابقة للوجود، وموقع الإنسان فيه كما سلف.

وفي هذا الجانب: فإن منهج الإسلام في تصنيف مصادر المعرفة يقوم على أساس العقيدة التي جاء بها من حيث تصور الوجود، والإنسان وعلاقاته بالموجودات الأخرى. فهناك خالق، ومخلوق.

الخالق: هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ ، وله صفات الكمال كلها، التي منها: القوة، والإرادة، والمشيئة، والعلم، وهو سبحانه أحد متفرد، لا شريك له في ربوبيته وإلهيته، وأسمائه، وصفاته.

والمخلوق: هو كل ما سوى الله سبحانه، ويتسم ـ بالنسبة لله ـ بالنقص، والمحدودية، والحاجة في ذاته، وصفاته.

والموجودات تنقسم بالنسبة للإنسان إلى قسمين:

ـ موجودات عالم الطبيعة (عالم الشهادة).

ـ وموجودات عالم ماوراء الطبيعة (عالم الغيب).

والإنسان ـ مورد المعرفة ـ يحتوي على عنصرين:

عنصر طبيعي، وآخر غيبي. وقد أنيطت به مهمة الخلافة في هذه الأرض، بتحقيق عبودية الله فيها.

وقد أمده سبحانه بما يستطيع به تحقيق ذلك، مقيماً الحجة عليه بهذا الإمداد.

ولأجل ذلك: كانت حاجته لمعرفة ما يكفل له القيام بهذه المهمة على

الوجه الأكمل:

* ابتداءً بخالقه الذي يحدد له منهج هذه الخلافة ويمده بأسباب السير السوي في هذه الحياة.

* ثم ما يعنيه من عالم الغيب، من تصورات تجعله على وضوح في حركته.

* وبعد ذلك: ما يحيط به من مخلوقات مسخرة له ـ حسب التصور الإسلامي ـ جماداً، ونباتاً، وحيواناً، ليستعين بها في القيام بتلك المهمة.

والإنسان ـ مورد المعرفة ـ بصفته أحد المخلوقات يتصف بما يتصف به من نقص ومحدودية وتشمل هذه الصفات جوانب تركيبته جسماً وعقلاً وروحاً.

وعلى أساس هذا التصور، الذي تبرز من خلاله عناصر خمسة:

١ – أن الوجود يتوزع مجالين: غيبي، وآخر شهودي.

٢ – أن الإنسان بحاجة إلى الصلة بهذين المجالين، والاستفادة منهما، ونقطة الانطلاق لهذا هي: معرفتها.

٣ – أن الإنسان يحتوي على عنصرين: روحي غيبي، وآخر مادي.

٤ – المحدودية لجميع كيان الإنسان بصفته مخلوقا محتاجاً في كل شيء... ومن ذلك المعرفة.

٥ – أن الله الذي أناط بالإنسان أمانة الخلافة في أرضه، والعبودية له

قد هيأ له سبيل القيام بها على الوجه الذي يريده ـ سبحانه ـ ، من خلال مصادر المعرفة.

على هذا الأساس يقوم منهج تصنيف مصادر المعرفة الإنسانية الذي يمثل في هذه الخاتمة:

العنصر الثاني: وهو منهج التصنيف ذاته:

ويتجلى من خلال النقط التالية:

١ – للمعرفة في الإسلام مصدران رئيسان هما: العقل والوحي.

٢ – العقل يتمثل في مبادئ أولية طبع الله مجال معرفة الإنسان بها، كما فطره عليها.

٣ – أخصب مجال هيئ له العقل للحركة فيه هو عالم الشهادة (عالم الطبيعة) من حيث إنه مصدر انتفاع للإنسان في حياته المادية، ووسيلة للارتقاء به إلى خالقه، ومدبره، والمهيمن عليه ليعرفه.

٤ – والعقل هو الدليل المرشد للإنسان نحو المصدر الثاني (الوحي) من حيث التحقق من صحته، وسلامته، وضرورة الاعتصام به.

٥ – الوحي هو التعليم الصادر من الله مباشرة، أو بواسطة الملك، إلى أنبيائه بعلم ما يحتاجه الإنسان مما لا يستطيع ـ في الأغلب ـ تحقيقه بالمصدر السابق العقل.

٦ – من أعظم اختصاصات الوحي ـ مصدراً لمعرفتها ـ : الوجود

الغيبي ـ ما وراء الطبيعة ـ حيث يعرف الإنسان بما له حاجة إلى معرفته منه كصفات الله ــ تعالى ـ التي لا تدرك بالعقل، والمبدأ، والمصير، والحياة الآخرة، وأحوالها، والقضاء والقدر، ونحوها.

كما أن منها تحديد منهج السلوك الإنساني في هذه الحياة، وفق الغاية المحددة لوجوده، كتحديد العبادات التي أمر الله عباده بها، والقيم الخلقية في الخير والشر، وما يقوم عليها من أنظمة تشريعية، تضبط حركة الإنسان في هذه الحياة، سواء علاقته بالناس الآخرين، أو بالموجودات الأخرى من حوله.

٧ - ولكن هذين المصدرين ليسا منفصلين عن بعضهما[١]، يعمل كل منهما في مجال مستقلا ـ تماماً ـ عن الآخر، إنهما مصدران للمعرفة بمختلف مجالاتها لمورد واحد هو الإنسان، من واهب واحد هو الله، يهديان طريقاً واحداً هو طريق السعادة الإنسانية.

ومن هنا، فإنهما متكاملان في عملية المعرفة الإنسانية في كل مجالاتها، حتى وإن كثف عمل كل منهما في مجال أكثر من الآخر.

آ ـ ففي مجال عالم الشهادة (الطبيعة) وهو الميدان المفتوح لعمل العقل الإنساني للوحي عمل فيه، يتمثل في التوجيهات الإلهية له في هذا المجال،

---

(١) فضلا عن أن يكونا ضدين يقتضي اتباع أحدهما اطراح الآخر، كما يتصور الجاهلون بهما أو بأحدهما من دعاة (النزاع بين الدين والعلم)، على حد القول الساذج لأبي العلاء المعري:

اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا ∴ دين وآخر دين لا عقل له

أبو العلاء المعري ـ بين الإيمان والإلحاد (٥٦).

ابتداءً بالتصور العقدي عن علاقة الإنسان بهذا الكون، ثم إرشاده إلى المسلك السوي في التعامل معه، ثم تحديد الهدف من حركة العقل فيه.

ب ـ وفي مجال العقيدة والقيم، للعقل شأن فيها يتمثل في الأساس الفطري الذي يتلقى في دائرته ما يأتي به الوحي في ذلك، كفطرية الأصول العقدية الكبرى، والأصول الكبرى للقيم من حسن الفضائل، وقبح الرذائل.

جـ ـ كما أن للعقل عملاً في مجال القيم والنظم القائمة عليها بالاجتهاد في استنباطها من الوحي، وتطبيقها على وقائع الحياة البشرية.

٨ – لكن أساسيتهما في مصدرية المعرفة وتكاملها فيها والانسجام التام بينهما لا يعني أنهما ندان متعادلان في يقينية ما يقدمانه.

إن أحدهما حق مطلق فيما يقدمه من علم ومن ثم فهو يمثل الأصل، وهو الوحي، لأنه علم مباشر من علم الله، المطلق الصدق.

أما العقل: فهو تابع للأول؛ لأنه مرتبط بالإنسان حيث يقدم المعرفة من خلال طاقته؛ وبما أن طاقة الإنسان محدودة، فهو محدود، وبما أنه يستعين بوسائط الحس والتجربة.. في عملية المعرفة فهو غير مباشر.

ومن هنا، فإن مادل عليه النص دلالة قاطعة ـ ولا مجال للتفسير فيها ولا للتأويل ـ يمثل العلم اليقيني حتى ولو كان في مجال العقل.

٩ – وينبغي في هذا المجال أن أشير إلى المنهج العلمي الدقيق في طريق الوصول إلى الحقيقة ـ لدى السلف ـ فقد بيّن ابن تيمية أن الحقائق

القطعية لا تتعارض، سواء كان مصدرها الوحي، أو العقل، أو هما معا.

وأنه إذا حدث خلاف بين قضية ظنية وأخرى قطعية: فإنه يقدم في هذه الحالة القطعي على الظني، سواء كان مصدر الظني العقل، والقطعي الوحي، أو الظني الوحي والقطعي العقل، فإذا كان الدليلان ظنيين، فإنه يُصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجع كان المقدم سواء كان سمعيا، أو عقليا[1].

١٠ – ولا يمتري عاقل منصف أن هذا الموقف يمثل منهج الحق في هذا النطاق، لكن يبقى بعد هذا أنه بما يعرض لطبيعة العقل ولمنهجه ـ مما سبق بيانه في الفصل الثاني من الباب الثالث ـ قد يلتبس عليه الأمر في تناوله مسائل المعرفة، فيتصور قطعيا من المسائل ما ليس كذلك، خاصة إذا تجاوز حدود مجاله ـ عالم الطبيعة ـ إلى ما وراءها.

وعليه، فان الوحي يظل المصدر المعصوم من الزيغ والالتباس، ويجب من ثم على العقل أن يجعله الميزان الذي يَزِن به مفهوماته، ومعارفه، وهذا هو منطق العقل السليم ـ ذاته ـ الذي أرشد إلى الوحي.

١١ – على هذا التوافق، والانسجام تقوم العلاقة بين المصدرين الأصليين للمعرفة:

ـ دون اعتبار أحدهما، وإلغاء الآخر.

ـ أو القول بهما على أن لكل منهما مجالا خاصا، ينبغي على الآخر

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٧٩).

أن لا يحوم حول حماه.

ـ أو أن أحدهما يهدي الإنسان إلى نقطة، يبدأ منها المصدر الثاني الذي تنتهي عنده فاعلية الأول.

أو غير ذلك من المواقف المتأرجحة بينهما، نتيجة افتقادها منهج الإسلام الصحيح في تصنيفه لهما، وتحديده العلاقة التكاملية بينهما في وصول الإنسان إلى الحقيقة.

١٢ – أما المصادر الأخرى للمعرفة؛ فإنها تعتبر تابعة لهذين المصدرين ومتفرعة عنهما.

آ ـ فالحواس: وسيلة الإنسان لإدراك عالم الطبيعة من حوله، ما هي إلا أدوات يستعين بها العقل ـ مصدر المعرفة ـ في تحقيقها، إذ لو جردت الإدراكات الحسية من حركة العقل فيها لفقدت قيمتها، وليس في هذا غض من قيمة ما تقدمه في سبيل المعرفة، بتهيئتها المادة الخام التي يطبق عليها العقل مبادئه الأولية، ليبلغ المعرفة التي يفقد بفقدها مجال فاعليته، وهو ما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ ﴾[1].

ومن ثم، فليست ـ وحدها ـ مصدراً للمعرفة العلمية.

ب ـ أما التجربة، فإنها قائمة على أساس عقلي، حتى وإن بدت في شكل حسي مادي، ثم إن المعرفة الناتجة عنها معرفة عقلية لقيامها على مبادئ العقل الأولية ـ وقد سبق بيان ذلك ـ.

---

(١) آية (١٧١) من سورة البقرة.

وبهذا يكون الحس والتجربة تابعين للعقل في عملية المعرفة، فالمعرفة التجريبية هي معرفة عقلية، قائمة على الحس، والتجربة.

جـ ـ أما الإلهام، والرؤى الصادقة، فإنها من حيث الأصلُ مصدرللمعرفة وهي نوع من الوحي، لكنها في المجال الواقعي لا تمثل مصدر معرفة، موثوق بما يقدمه، وذلك لعدم يقينية مصدرها، هل هو الله أو الشيطان أو النفس؟.

وعدم يقينية المعرفة الصادرة عنها ذاتها، ولأنها فردية تختص بالشخص المدعي لها ـ وحده ـ ، دون استطاعته إقناع غيره بصدق دعواه.

ومن ثم، لا يعدو ما يأتي عن طريقها أن يكون توقعاً واحتمالاً لا علماً.

د – أما الحدس:

* فإنْ كان الحدس العقلي فإنه لا يعدو أن يكون منهجا من مناهج العقل في تحقيق المعرفة، فهو داخل في مصدرية العقل.

ـ وإنْ كان الحدس الوجداني، الذي يتمثل في الكشف الصوفي، على أي صورة من صوره، والذي يحقق صاحبه بعد تخليص النفس من آثار المادة وتأثيرات الجسم تسامياً، يطلع من خلاله على حقائق عالم ما وراء الطبيعة ـ التي لا تأتي بها المصادر الأخرى ـ فإنه لا يتجاوز كونه فردياً لمن اتجه إليه، ومفتقدا وسائل التحقق من صدقه.

بل إن الواقع يؤكد وقوع الأخطاء فيه من خلال التناقضات التي يقدمها الإشراقيون عن طريق كشفهم، أو قولهم بما يرفضه الوحي، والعقل مصدرا المعرفة الأصليان، أو تأثر كشفهم بالمعتقدات التي يؤمنون بها حتى ولو كانت باطلة، مما يشكك في الأساس الذي يزعم الإشراقيون قيام كشفهم عليه، وهو تخليص النفس من جميع المؤثرات الخارجية، فضلا عن محدودية النفس ذاتها.

وبالتالي: يفتقد مبرر اعتماده مصدراً للمعرفة العلمية.

هـ ـ وهكذا فإن هذه المصادر الفرعية، غير مستقلة بذاتها في تقديم المعرفة، إلا بتأييد الوحي أو العقل لها، وبيان صدق ما جاءت به، فهي من ثم عائدة إليهما، أو إلى أحدهما.

وأخيراً أُنبِّهُ إلى نتيجة كلية تحققتها بعد اطلاعي ـ من خلال هذا البحث على ساحة الفكر الفلسفي المعاصر الذي تسير حياة كثير من البشر وفق مفهوماته ـ من زاوية تعدُّ من أهم الزوايا، بما تتسم به من حيوية في الميدان الفلسفي، وهي زاوية المعرفة ـ في مصادرها ـ .

فقد رأيت أن هذا الفكر في إطاره الفلسفي ما زال يبحث عن قواعدَ ثابتة يقيم عليها مفهوماتٍ صحيحةً ثابتة، تحقق سعادة الإنسان، خصوصا بعدما تقدم الإنسان في مجال العلم التجريبي واستطاع معرفة كثير من سنن الله في الكون والحياة، فتقدمت بها حياته المادية.

لذا جدّ الفكر الفلسفي في سعيه طمعاً في نيل مثل هذا النجاح.

ولكن هذا المطلب لن يتحقق ما دامت هذه الفلسفة بعيدة عن هدى الله معتمدة على العقل البشري ـــ وحده ـ ، في مجالات لم يزود بما يؤهله لبلوغ الحق فيها.

وستظل الفلسفة في تيهها، واضطرابها حتى تسلك المنهج السليم، الذي تعتصم فيه بهدى الله ووحيه.

وهو هدفٌ حاولتُ أن أسهم في إنارة الطريق لبلوغه، وذلك من خلال إدخال الوحي الإلهي في مجال مصدرية المعرفة ـــ الوحي ـ الذي يمثل في التصور الإسلامي عِلْما إلهياً، أوتيه الناس بوساطة أفراد منهم، اصطفاهم الله لذلك، والذي يتمثل واقعا ـ الآن ـ فيما جاء به محمد بن عبد الله ﷺ من لدن الله.

ذلك أن البحث في هذا المجال لا يتجاوز ـ في مصدرية المعرفة ـ الدائرة الإنسانية، مستبعدا ما يسمى بالوحي، وهذا ناتج عن تصورهم للوحي المبنثق من دراستهم لواقع الكتب المقدسة التي تمثل الوحي ـ زوراً ـ أمامهم.

وفي تصوري: أنه لو أسهم المتخصصون في دعم هذا الاتجاه، وأزيلت الغشاوة التي حجب بها الاستشراق عيون الباحثين عن الحقيقة ومنابعها، عن معرفة حقيقة الوحي في الإسلام، وأنه إلهي المصدر، لكان لذلك أثر في تجاوز الفكر الغربي ـ في مجال المعرفة أولا ثم ما يقوم عليها بعد ذلك ـ دائرته المغلقة ومجاله المحدود، إلى آفاق التصور الإسلامي الواسعة للوجود.

وفي هذا السبيل ـ أيضا ـ حاولتُ أن أسهم في معالجة الأزمة الفكرية، التي يعيشها كثير من المفكرين العرب، في محاولتهم بناء فلسفة عربية تجمع بين التراث الفكري الإسلامي، والمواقف الفلسفية المعاصرة في الغرب نتيجة عدم اهتدائهم إلى الأسس، التي قام عليها هذا الفكر مما يبدأ فيه الاختلاف بين الفكر الإسلامي وبين هذه الفلسفات، قبل الخِلاف في القضايا الجزئية.

كما حاولت بيان أهمية المنهجية العلمية من خلال بيان مصادر المعرفة ومجالاتها، وحدودها، والتي يؤدي عدم الوعي بها إلى الاضطراب الفكري لدى الباحث في مجالات العلم، التي يتناولها، ووقوعه في الحيرة وانقطاعه عن بلوغ الحق.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلَّى الله وسلم على رسوله محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *
* *
*

« فهرس المصادر والمراجع »

١- **القرآن الكريم** ـ وقد استعنت بالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ــ وضع/ محمد فؤاد عبد الباقي.

٢- **أبحاث في التصوف** ـ عبد الحليم محمود ـ طبع مضموماً للمنقذ من الضلال ـ الطبعة الأولى ـ بيروت.

٣- **الأبطال** ـ توماس كارليل ــ ترجمة/ محمد السباعي ــ طبعة دار الكتاب العربي ـ بيروت.

٤- **ابن قدامة وآثاره الأصولية** ـ عبد العزيز السعيد ـ طبعة عام ١٣٩٧هـ.

٥- **أبو العلاء المعري بين الإيمان والإلحاد** ـ عبد الكريم الخطيب ــ الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ ـ دار اللواء ــ الرياض.

٦- **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة** ـ تأليف/ عزمي إسلام ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر ـ بيروت.

٧- **الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر** ـ تأليف/ سيد محمد الأفغاني ـ طبع مطابع المدني بمصر، نشر دار الكتب الحديثة ــ القاهرة.

٨- **إحياء علوم الدين** ـ تأليف/ أبي حامد الغزالي ـ طبعة دار الفكر ـ بيروت.

٩- **إخبار العلماء بأخبار الحكماء** ـ تأليف/ يوسف القفطي ـ طبعة دار الآثار للطباعة ـ بيروت.

١٠- **الأدلة القواطع والبراهين في إبطال أصول الملحدين** ـ تأليف/ عبد الرحمن بن ناصر السعدي ـ طبعة مكتبة المعارف بالرياض ـ ١٤٠٢هـ.

١١- **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية** ـ تأليف/ عمار الطالبي ـ طبع الشركة الوطنية للطبع والتوزيع بالجزائر.

١٢- **أرسطو** ـ تأليف/ عبد الرحمن بدوي ـ الطبعة الثالثة ـ مكتبة النهضة المصرية بمصر.

١٣- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول** ـ تأليف / محمد بن علي الشوكاني ـ نشر دار الفكر ـ بيروت .

١٤- **الإستشراق والمستشرقون** ـ ما لهم وما عليهم ـ تأليف/ مصطفى السباعي ـ الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ دمشق.

١٥- **الإستقامة** ـ تأليف/ أبي العباس أحمد بن تيمية ـ الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ ـ مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعودبالرياض.

١٦- **الاستقراء والمنهج العلمي** ـ تأليف محمود زيدان ـ الطبعة الرابعة ـ مؤسسة شباب الجامعة ـ الإسكندرية.

١٧- **أسس الفلسفة** ـ تأليف/ توفيق الطويل ـ الطبعة السابعة ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة.

١٨- **الأسس المنطقية للاستقراء** ـ تأليف/ محمد باقر الصدر ـ الطبعة الرابعة ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت.

١٩- **الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية** ـ تأليف/ يحيى هاشم فرغل ـ طبع مطبعة دار القرآن ـ القاهرة.

٢٠- **الإسلام ـ الصراط المستقيم** ـ إشراف/ كنيث ـ و ـ مورغان ـ طبع مؤسسة فرانكلين للطباعة ـ بغداد ـ نيويورك ـ ١٩٦٣م.

٢١- **الإسلام والعلم التجريبي** ـ تأليف/ يوسف السويدي ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٠هـ.

٢٢- **الإسلام والفكر العلمي** ـ تأليف/ محمد المبارك ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر ـ بيروت.

٢٣- **الإسلام يتحدى** ـ تأليف/ وحيد الدين خان ـ ترجمة/ ظفر الإسلام خان ـ الطبعة الرابعة ـ المختار الإسلامي ـ القاهرة.

٢٤- **أصول الدين** ـ تأليف/ عبد القاهر بن طاهر البغدادي ـ الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت

٢٥- **أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن** ـ تأليف/ محمد الأمين الشنقيطي ـ توزيع رئاسة إدراة البحوث العلمية بالمملكة العربية السعودية.

٢٦- **أضواء على المسيحية** ـ تأليف/ متولي يوسف شلبي ـ الطبعة الثانية ـ الدار الكويتية للطباعة ـ الكويت.

٢٧- **الإعتصام** ـ تأليف/ إبراهيم بن موسى الشاطبي ـ طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان.

٢٨- **الأعلام** ـ تأليف / خير الدين الزركلي ـ الطبعة الخامسة ـ دار العلم للملايين ـ بيروت .

٢٩- **اعلام الموقعين عن رب العالمين** ـ تأليف/شمس الدين ابن القيم ـ تحقيق ـ طه عبد الرؤف سعد ـ طبعة دار الجيل ـ بيروت .

٣٠- **أفلاطون** ـ تأليف/ أحمد فؤاد الأهواني ـ طبعة دار المعارف ـ بالقاهرة ـ عام ١٩٦٥م.

٣١- **الاقتصاد في الاعتقاد** ـ تأليف/ أبي حامد الغزالي ـ تحقيق/ محمد مصطفى أبو العلا ـ طبعة مكتبة الجندي ـ مصر.

٣٢- **إلجام العوام عن علم الكلام** ـ تأليف/ أبي حامد الغزالي ـ المكتبة المركزية بجامعة الإمام تحت رقم ٢١٤/غ م أ (بدون ذكر الطابع أو تاريخ الطبع).

٣٣- **إمام أهل السنة والجماعة** ـ أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ـ تأليف/ علي عبد الفتاح المغربي ـ الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ ـ نشر مكتبة وهبة ـ القاهرة.

٣٤- **الإمام السرهندي** ـ حياته وأعماله ـ تأليف/ أبي الحسن علي الحسني الندوي ـ الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ ـ دار القلم بالكويت.

٣٥- **الإنسان ذلك المجهول** ـ تأليف/ الكسيس كاريل ـ ترجمة/ شفيق أسعد فريد ـ الطبعة الثانية ١٩٧٤م ـ مؤسسة المعارف ـ بيروت .

٣٦- **إنسانية الإنسان** ـ تأليف/ رينيه دوبو ـ ترجمة/ نبيل صبحي الطويل ـ الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ ـ مؤسسه الرسالة ـ بيروت.

٣٧- **إيثار الحق على الخلق** ـ تأليف/ محمد بن المرتضى اليماني ـ طبع دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٣٨- **إيما نويل كانت** ـ تأليف/ عبد الرحمن بدوي ـ الطبعة الأولى ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت.

٣٩- **بحوث في تاريخ السنة المشرفة** ـ تأليف/ أكرم ضياء العمري ـ الطبعة الثالثة ـ مؤسسة الرسالة.

٤٠- **البداية والنهاية** ـ تأليف/ أبي الفداء الحافظ ابن كثير ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة المعارف ـ بيروت ـ.

٤١- **برجسون** ـ أندريه كريسون ـ ترجمة/ نبيه صقر ـ الطبعة الثالثة ١٩٨٢م، منشورات عويدات بيروت ـ باريس.

٤٢- **برجسون** ـ مصطفى غالب ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة دار الهلال ـ بيروت.

٤٣- **البرهان في علوم القرآن** ـ تأليف/ محمد بن عبد الله الزركشي ـ طبعة دار المعرفة للطباعة ـ بيروت.

٤٤- **بين الدين والمدنية** ـ تأليف/ أبي الحسن علي الحسني الندوي ـ الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ ـ مؤسسه الرسالة ـ بيروت.

٤٥- **بينات المعجزة الخالدة** ـ تأليف/ حسن ضياء الدين عتر ـ الطبعة الأولى ١٣٩٥ هـ ـ دار النصر ـ حلب.

٤٦- **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون** ـ تأليف/ عمر فروخ ـ طبعة دار العلم للملايين ـ بيروت ١٣٨٦هـ.

٤٧- **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط** ـ تأليف/ يوسف كرم ـ طبعة دار القلم ـ بيروت.

٤٨- **تاريخ الفلسفة الحديثة** ـ تأليف/ يوسف كرم ـ طبعة دار القلم ـ بيروت.

٤٩- **تاريخ الفلسفة العربية** ـ تأليف/ جميل صليبا ـ الطبعة الثانية ١٩٧٣م.

٥٠- **تاريخ الفلسفة الغربية** ـ تأليف/ برتراندرسل ـ ترجمة/ محمد فتحي الشنيطي ـ طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ مصر.

٥١- **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ـ تأليف/ت. ج. دي بور ـ ترجمة/ محمد عبد الهادي أبي ريدة ـ الطبعة الخامسة ـ دار النهضة العربية ـ بيروت.

٥٢- **تاريخ الفلسفة اليونانية** ـ يوسف كرم ـ الطبعة الرابعة.

٥٣- **تأويل مختلف الحديث** ـ تأليف/ عبد اللّٰه بن قتيبة ـ نشر دار الكتاب العربي ـ بيروت.

٥٤- **تجديد الفكر الديني في الإسلام** ـ تأليف/ محمد إقبال ـ ترجمة/ عباس محمود ـ طبع بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة.

٥٥- **تجديد الفكر العربي** ـ تأليف/ زكي نجيب محمود ـ الطبعة السادسة ـ دار الشروق ـ بيروت.

٥٦- **تحديث العقل العربي** ـ حسن صعب ـ الطبعة الأولى ١٩٦٩ م ـ بيروت ـ دار العلم للملايين.

٥٧- **تحديث الوطن العربي** ـ سمير عبده ـ الطبعة الأولى ١٤٠١هـ ـ بيروت.

٥٨- **التعريفات** ـ تأليف/ علي بن محمد الجرجاني ـ الطبعة الأولى ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٥٩- **تفسير القرآن العظيم** ـ إسماعيل بن كثير القرشي ـ دار الفكر ـ بيروت.

٦٠- **التفسير الكبير للفخر الرازى** ـ المسمى بـ (مفاتيح الغيب) ـ محمد بن عمر الرازي ـ الطبعة الثانية ـ دار الكتب العلمية ـ طهران.

٦١- **التفسير والمفسرون** ـ تأليف/ محمد حسين الذهبي ـ الطبعة الثانية ـ دار الكتب الحديثة ـ مصر ١٣٩٦هـ.

٦٢- **التفكير الفلسفي الإسلامي** ـ تأليف/ سليمان دنيا ـ طبع مكتبة الخانجي ـ مصر.

٦٣- **التفكير الفلسفي في الإسلام** ـ تأليف/ عبد الحليم محمود ـ الطبعة الأولى ١٩٧٤م ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.

٦٤- **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** ـ تأليف/ مصطفى عبد الرازق ـ الطبعة الثالثة ـ القاهرة عام ١٣٩٩هـ.

٦٥- **تمهيد للفلسفة** ـ محمد حمدي زقزوق ـ طبعة ١٩٧٩م ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ مصر.

٦٦- **التوراة والإنجيل والقرآن والعلم** ـ تأليف/ موريس بوكاي ـ ترجمة/ مجموعة من الدعاة ـ طبعة دار الكندي ـ بيروت.

٦٧- **تهافت العلمانية** ـ تأليف/ عماد الدين خليل ـ طبع مؤسسة الرسالة ـ بيروت عام ١٣٩٥هـ.

٦٨- **تهافت الفلاسفة** ـ تأليف/ أبي حامد الغزالي ـ تحقيق/ سليمان دنيا ـ الطبعة الرابعة بدار المعارف ـ مصر.

٦٩- **تهذيب اللغة** ـ تأليف/ محمد بن أحمد الأزهري ـ طبع دار القومية العربية ـ بمصر.

٧٠- **الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة** ـ جمع وتقديم/ محمد خلف الله ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة النهضة المصرية ـ مصر.

٧١- **ثورة العقل في الفلسفة العربية** ـ تأليف / محمد عاطف العراقي ـ الطبعة الرابعة ١٩٧٨م ـ دار المعارف ـ القاهرة.

٧٢- **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي** ـ تأليف/ محمد البهي ـ الطبعة السادسة ـ دار غريب للطباعة ـ القاهرة ١٤٠٢ هـ.

٧٣- **جامع الأصول في أحاديث الرسول** ـ تأليف/ مجد الدين بن المبارك (ابن الأثير الجزري) ـ تحقيق/ عبد القادر الأرناؤوط ـ طبع عام ١٣٨٩ هـ ـ نشر مكتبة الفلاح.

٧٤- **جامع بيان العلم وفضله وما جاء في روايته وحمله** ـ تأليف/يوسف ابن عبد البر القرطبي ـ طبع دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ عام ١٣٩٨هـ.

٧٥- **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)** ـ تأليف/ محمد بن عيسى الترمذي ـ تحقيق/ عبد الوهاب عبد اللطيف ـ الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ ـ دار الفكر للطباعة والنشر ـ بيروت.

٧٦- **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون** ـ تأليف/ عبد النبي الأحمد نكري ـ الطبعة الثانية عام ١٣٩٥ هـ ـ نشر مؤسسة الأعلمي ـ بيروت.

٧٧- **الجامع لأحكام القرآن** ـ تأليف/ محمد بن أحمد القرطبي ـ الطبعة الثالثة ـ دار الكتب المصرية ـ مصر.

٧٨- **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** ـ تأليف/شيخ الإسلام ابن تيمية ـ طبع مطابع المجد التجارية.

٧٩- **جواهر الأصول في علم حديث الرسول** ـ تأليف/ محمد الفارسي الحنفي ـ تحقيق/ أطهر المباركفوري ـ نشر المكتبة العلمية ـ بالمدينة المنورة.

٨٠- **جون لوك** ـ تأليف/ عزمي إسلام ـ دار الثقافة بالقاهرة.

٨١- **الحدود في الأصول** ـ تأليف/ سليمان بن خلف الباجي ـ تحقيق/ نزيه حماد ـ الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ ـ نشر مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر.

٨٢- **حكمة الغرب** ـ تأليف/ برتراندرسل ـ ترجمة/ فؤاد زكريا ـ طبع المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ١٤٠٤هـ.

٨٣- **خرافة الميتافيزيقيا** ـ تأليف/ زكي نجيب محمود ـ طبعة ١٩٥٣ م ـ مكتبة النهضة المصرية.

٨٤- **خريف الفكر اليوناني** ـ تأليف/ عبد الرحمن بدوي ـ الطبعة الرابعة.

٨٥- **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** ـ تأليف/ سيد قطب ـ الطبعة السادسة ـ دار الشروق ـ بيروت ـ القاهرة.

٨٦- **درء تعارض العقل والنقل** ـ تأليف/ شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ـ تحقيق/ رشاد سالم ـ الطبعة الأولى عام ١٣٩٩ هـ ـ عن جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ بالرياض.

٨٧- **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية** ـ تأليف/ عبده الشمالي ـ الطبعة الخامسة ـ دار صادر ـ بيروت.

٨٨- **دراسات في الفلسفة الإسلامية** ـ تأليف/ أبي الوفا الغنيمي التفتازاني ـ الطبعة الأولى.

٨٩- **دراسات في الفلسفة الوجودية** ـ تأليف/ عبد الرحمن بدوي ـ الطبعة الأولى عام ١٤٠٠ هـ ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت.

٩٠- **الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص** ـ تأليف/ عبد الكريم العثمان ـ الطبعة الأولى ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة.

٩١- **دستور الأخلاق في القرآن** ـ تأليف/ محمد عبد الله دراز ـ ترجمة/ عبد الصبور شاهين ـ الطبعة الأولى عام ١٣٩٣هـ ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

٩٢- **دائرة المعارف الحديثة** ـ تأليف/ أحمد عطية الله ـ الطبعة الأولى عام ١٩٥١م ـ مكتبة الأنجلو المصرية.

٩٣- **الديانات والعقائد في مختلف العصور** ـ أحمد عبد الغفور عطار ـ طبعة عام ١٤٠١ هـ ـ مكة المكرمة.

٩٤- **ديكارت والعقلانية** ـ تأليف/جنفياف روديس لويس ـ ترجمة/ عبده الحلو ـ الطبعة الثانية عام ١٩٧٧م ـ دار منشورات عويدات ـ بيروت.

٩٥- **الدين** ـ تأليف/ محمد عبد الله دراز ـ الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ ـ دار القلم ـ الكويت.

٩٦- **الدين في مواجهة العلم** ـ تأليف/ وحيد الدين خان ـ ترجمة/ ظفر الإسلام خان ـ الطبعة الأولى ـ دار الإعتصام ـ القاهرة.

٩٧- **الرد على المنطقيين** ـ تأليف/ شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ـ الطبعة الثانية ـ طبعة معارف لاهور ١٣٩٦هـ.

٩٨- **الرسالة التدمرية** ـ تأليف/ شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية ـ طبع المكتبة السلفية.

٩٩- **الروح** ـ تأليف/ ابن قيم الجوزية ـ الطبعة الثالثة ١٣٨٦هـ ـ القاهرة.

١٠٠- **زاد المعاد في هدي خير العباد** ـ تأليف/ ابن قيم الجوزية ـ تحقيق/ شعيب وعبد القادر الأرنؤوط ـ الطبعة العاشرة ١٤٠٥ هـ ـ مؤسسة الرسالة.

١٠١- **سلسلة الأحاديث الصحيحة** ـ تأليف/ ناصر الدين الألباني ـ الطبعة الثالثة ـ المكتب الإسلامي.

١٠٢- **السنة قبل التدوين** ـ تأليف/ محمد عجاج الخطيب ـ الطبعة الثانية ـ دار الفكر ـ بيروت.

١٠٣- **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي** ـ تأليف/ مصطفى السباعي ـ الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ ـ المكتب الإسلامي ـ دمشق ـ بيروت.

١٠٤- **سيرة النبي ﷺ** ـ تأليف/ عبد الملك بن هشام ـ تحقيق/ محمد محي الدين عبد الحميد ـ توزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

١٠٥- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** ـ تأليف/ عبد الحي بن العماد الحنبلي ـ الطبعة الثانية ـ دار السيرة ـ بيروت.

١٠٦- **شرح العقائد النسفية** ـ شرح/ مسعود بن عمر التفتازاني ـ طبعة الحلبي ـ القاهرة.

١٠٧- **شرح العقيدة الطحاوية** ـ تأليف/ محمد بن أبي العز الحنفي ـ تحقيق/ جماعة من العلماء ـ الطبعة السادسة ١٤٠٠ هـ ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت.

١٠٨- **شرح الكوكب المنير** ـ تأليف/ محمد بن أحمد الفتوحي ـ تحقيق/ محمد الزحيلي ـ

ونزيه حماد ـ طبعة دار الفكر ـ دمشق عام ١٤٠٠هـ.

١٠٩- **شرح المقاصد** ـ تأليف/ سعد الدين بن مسعود بن عمر التفتازاني ـ طبع أوليشند.

١١٠- **شرح النووي على مسلم** ـ صحيح مسلم بشرح النووي.

١١١- **شمس العرب تسطع على الغرب** ـ تأليف/ زيغريد هونكه ـ ترجمة/ فاروق بيضون ـ وكمال دسوقي ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٩م ـ المكتب التجاري ـ بيروت.

١١٢- **الصحاح** ـ تأليف/ إسماعيل بن حماد الجوهري ـ تحقيق/ أحمد عبد الغفور عطار ـ الطبعة الثالثة ـ بيروت ١٤٠٤هـ.

١١٣- **صحيح البخاري** ـ تأليف/ محمد بن إسماعيل البخاري ـ طبع المكتبة الإسلامية ـ أستنبول ـ بتركيا.

١١٤- **صحيح مسلم** ـ تأليف/ مسلم بن الحجاج القشيري ـ تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي ـ الطبعة الثانية ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

١١٥- **صحيح مسلم بشرح النووي** ـ تأليف يحيى بن شرف النووي ـ نشر رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية.

١١٦- **صراع مع الملاحدة حتى العظم** ـ تأليف/ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ـ الطبعة الرابعة ١٤٠٥ هـ ـ دار القلم ـ دمشق.

١١٧- **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام** ـ تأليف/ جلال الدين السيوطي ـ طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١١٨- **ضحى الإسلام** ـ أحمد أمين ـ الطبعة العاشرة ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت.

١١٩- **طبقات الشافعية** ـ تأليف/ عبد الوهاب بن علي السبكي ـ طبعة عام ١٣٢٤هـ ـ القاهرة.

١٢٠- **الطبقات الكبرى** ـ تأليف/ محمد بن سعد ـ طبعة دار صادر ـ بيروت.

١٢١- **طريق الفيلسوف** ـ تأليف/ جان فال ـ ترجمة/ أحمد حمدي محمود ـ مطابع سجل العرب ـ القاهرة.

١٢٢- **العدة في أصول الفقة** ـ تأليف/ أبي يعلي محمد بن الفراء ـ تحقيق/ أحمد سير مباركي ـ الطبعة الأولى.

١٢٣- **عصر الإلحاد** ـ تأليف/ محمد تقي الأميني الندوي ـ ترجمة/ مقتدي حسن ياسين ـ طبع دار غريب للطباعة ـ القاهرة.

١٢٤- **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة** ـ تأليف/ أميل باترو ـ ترجمة/ أحمد فؤاء الأهواني ـ طبعة الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٣م.

١٢٥- **العقل والحرية** ـ تأليف/ عبد الستار الراوي ـ الطبعة الأولى ـ المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت.

١٢٦- **العقل والسلوك في البنية الإسلامية** ـ تأليف/ عبد المجيد النجار ـ طبع منشورات مطبعة الجنوب ـ مدنين بالجزائر.

١٢٧- **العقل وفهم القرآن** ـ تأليف/ الحارث بن أسد المحاسبي ـ تحقيق/ حسين القوتلي ـ الطبعة الثانية ١٣٩٨ هـ.

١٢٨- **العقل والمعاييـر** ـ تأليف/ أنـدريه لالاند ـ ترجمة نـظمي لوقا ـ طبـعة الهيئـة المصرية العامة للكتاب ــ مصر.

١٢٩- **العقيدة في اللّه** ـ تأليف/ عمر سليمان الأشقر ـ الطبعة الأولى عام ١٣٤٩ هـ ـ مكتبة الفلاح ـ الكويت.

١٣٠- **الفتاوى ـ أو فتاوى ابن تيمية ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام.**

١٣١- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ـ تأليف/ أحمد بن علي بن حـجر العسقلاني ـ ترقيم/ محمد فؤاد عبد الباقي ـ تصحيح/ عبد العزيز بن باز ـ طبع المطبعة السلفية.

١٣٢- **فتح القدير** ـ تأليف/ محمد بن علي الشوكاني ـ الـطبعة الثالثة ـ دار الفكر ـ بيروت عام١٩٧٣م.

١٣٣- **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط** ـ أحمـد فؤاد الأهواني ـ الطبـعة الأولى ١٩٧٤م ـ دار احياء الكتب العربية ــ مصر.

١٣٤- **فخر الديـن الرازي وآراؤه الكلامية والفلسـفية** ـ تأليف/ مـحمد صالـح الزركان ـ طبع دار الفكر.

١٣٥- **الفرقان بين أولياء الرحـمن وأولياء الشيطان** ـ تأليف/ أحمـد بن تيمية ـ طبـع مطبعة معارف لاهور ١٣٩٧هـ.

١٣٦- **الفرق بين الفرق** ـ عبـد القاهر بن طاهر البـغدادي ـ تحقيق/ مـحمد محي الديـن عبد الحميد ـ طبع دار المعرفة ـ بيروت.

١٣٧- **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ـ تأليف/ علـي بن حزم الظاهري ـ طبـعة دار الفكر

ـ بيروت ١٤٠٠هـ.

١٣٨- **فصل المقال فيما بين الحقيقة والشريعة من اتصال** ـ أبي الوليد محمد ابن رشد الحفيد ـ طبع ضمن مجموعة رسائل ابن رشد ـ الطبعة الأولى عن دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

١٣٩- **الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم** ـ تأليف/ محجوب بن ميلاد ـ طبع بمطبعة لا بريس ـ بتونس.

١٤٠- **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي** ـ تأليف/ محمد البهي ـ الطبعة السادسة ـ دار الفكر ـ بيروت.

١٤١- **الفلسفة ـ أنواعها ومشكلاتها** ـ تأليف/ هنترميد ـ ترجمة/فؤاد زكريا ـ الطبعة الثانية ١٩٧٥م ـ مؤسسه فرانكلين ـ القاهرة.

١٤٢- **فلسفة الدين والتربية عند كانت** ـ تأليف/ عبد الرحمن بدوي ـ الطبعة الأولى عام ١٩٨٠م ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت.

١٤٣- **الفلسفة العربية عبر التاريخ** ـ تأليف/ رمزي نجار ـ الطبعة الثانية ـ دار الآفاق الجديدة ... بيروت.

١٤٤- **فلسفة العصور الوسطى** ـ تأليف/ عبد الرحمن بدوي ـ طبعة القاهرة ١٩٦٩م.

١٤٥- **فلسفتنا** ـ تأليف/ محمد باقر الصدر ـ طبعة دار التعارف للمطبوعات.

١٤٦- **الفلسفة اليونانية** ـ تأليف/ كريم متى ـ مطبعة الإرشاد ـ بغداد عام ١٣٩١هـ.

١٤٧- **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت** ـ على هامش المستصفى للغزالي ـ تأليف/ عبد

العلي بن نظام الدين الأنصاري ـ الطبعة الأولى ١٣٢٢هـ ـ الطبعة الأميرية ببولاق ـ مصر.

١٤٨- **الفوز الأصغر** ـ تأليف/محمد بن أحمد ـ مسكويه ـ تحقيق/ عبد الفتاح أحمد فؤاد ـ طبعة دار الكتاب الليبي ١٩٧٤م.

١٤٩- **في ظلال القرآن** ـ تأليف/ سيد قطب ـ الطبعة الخامسة ١٣٩٧هـ ـ دار الشروق ـ القاهرة.

١٥٠- **القاموس المحيط** ـ تأليف/ محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ـ الطبعة الثانية ـ المطبعة الحسينية ـ بمصر.

١٥١- **قصة الفلسفة** ـ تأليف/ ول ديورانت ـ ترجمة/ فتح الله محمد المشعشع ـ الطبعة الرابعة ١٩٧٩م ـ مكتبة المعارف ـ بيروت.

١٥٢- **قصة النزاع بين الدين والفلسفة** ـ تأليف/ توفيق الطويل ـ الطبعة الثانية ـ دار مصر للطباعة.

١٥٣- **قواعد العلاقات الدولية** ـ تأليف/ جعفر عبد السلام ـ الطبعة الأولى ١٤٠١هـ ـ مكتبة السلام ـ بمصر.

١٥٤- **قواعد المنهج السلفي** ـ تأليف/ مصطفى حلمي ـ الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ ـ مطبعة دار نشر الثقافة ـ الإسكندرية.

١٥٥- **كشاف اصطلاحات الفنون** ـ تأليف/ محمد علي التهانوي ـ طبعة بيروت ـ شركة خياط للكتب والنشر ١٣٨٦هـ.

١٥٦- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** ـ تأليف/ محمود بن عمر الزمخشري ـ طبع دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت.

١٥٧- **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزدوي** ـ تأليف/ عبد العزيز بن أحمد البخاري ـ طبع دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٣٩٤ هـ.

١٥٨- **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** ـ تأليف/ أبي الوليد محمد ابن رشد الحفيد ـ ضمن مجموعة رسائل ابن رشد ـ الطبعة الأولى عن دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

١٥٩- **ما أصل الإنسان** ـ إجابات العلم والكتب المقدسة ـ تأليف/ موريس بوكاي ـ ترجمة/ مكتب التربية العربي لدول الخليج ـ الطبعة الأولى.

١٦٠- **مباحث في علوم القرآن** ـ تأليف/ صبحي الصالح ـ الطبعة الحادية عشرة ـ دار العلم للملايين ـ بيروت.

١٦١- **مبادئ الفلسفة** ـ تأليف/ أ.س. رابوبرت ـ ترجمة/ أحمد أمين ـ طبع دار الكتاب العربي ـ بيروت.

١٦٢- **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية** ـ تأليف/ شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ـ جمع/ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ـ تصوير الطبعة الأولى عام ١٣٩٨هـ.

١٦٣- **محاضرات في تاريخ العلوم** ـ تأليف/ فؤاد سزكين ـ طبع عام ١٣٩٩ هـ ـ بمطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود ـ بالرياض.

١٦٤- **محاضرات في النصرانية** ـ محمد أبو زهرة ـ طبعة دار الفكر العربي.

١٦٥- **محمد ـ الرسالة والرسول** ـ نظمي لوقا ـ الطبعة الثانية ١٩٥٩م ـ طبعة وزارة التربية

والتعليم ـ بمصر.

١٦٦- **المختار من كنوز السنة** ـ محمد عبد الله دراز ـ الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ ـ القاهرة.

١٦٧- **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين** ـ تأليف/ محمد بن أبي بكر (ابن القيم) ـ تحقيق/ محمدحامد الفقي ـ طبعة دار الكتاب العربي ـ بيروت.

١٦٨- **المدخل إلى الفلسفة** ـ تأليف/ أزفولد كولبة ـ ترجمة/ أبي العلاء عفيفي ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٣٦٣هـ.

١٦٩- **مدخل جديد إلى الفلسفة** ـ تأليف/ عبد الرحمن بدوي ـ المطبعة الثانية ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت.

١٧٠- **المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام** ـ تأليف/ محمد عبد الستار نصار ـ الطبعة الأولى ـ دار الأنصار ـ بالقاهرة.

١٧١- **مذاهب فكرية معاصرة** ـ تأليف/ محمد قطب ـ الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ ـ دار الشروق ـ بيروت.

١٧٢- **المستشرقون والإسلام** ـ تأليف/ عرفان عبد الحميد ـ الطبعة الثانية ـ المكتب الإسلامي ـ ١٩٨٠م.

١٧٣- **المستصفى من علم الأصول** ـ تأليف/ أبي حامد الغزالي ـ الطبعة الأولى ـ بمصر عام ١٣٢٢هـ.

١٧٤- **المستقبل للإسلام** ـ تأليف/ محمد فريد وجدي ـ طبعة دار الكتاب العربي ـ بيروت.

١٧٥- مسند الإمام أحمد بن حنبل ـ تأليف/ أحمد بن حنبل الشيباني ـ الطبعة الثانية

١٣٩٨هـ ـ دار الفكر ـ مصر.

١٧٦- **المسيحية** ـ من مجموعة مقارنة الأديان ـ أحمد شلبي ـ ط ٦، ١٩٧٨م ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة.

١٧٧- **مشكلة الفلسفة** ـ تأليف/ زكريا إبراهيم ـ طبع مكتبة مصر ـ بمصر.

١٧٨- **مشكلات الجيل في ضوء الإسلام** ـ تأليف/ محمد المجذوب ـ الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ.

١٧٩- **مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا** ـ تأليف/ ج. بنروبي ـ ترجمة/ عبد الرحمن بدوي ـ الطبعة الثانية ـ المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت.

١٨٠- **مصرع الداروينية** ـ تأليف/ محمد علي يوسف ـ الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ ـ دار الشروق ـ جدة.

١٨١- **مع الطب في القرآن الكريم** ـ تأليف/ عبد الرحمن دياب ـ وأحمد قرقوز ـ الطبعة الثانية ـ مؤسسة علوم القرآن ـ دمشق.

١٨٢- **مع الفيلسوف** ـ تأليف/ محمد ثابت الفندي ـ طبعة دار النهضة العربية ـ بيروت.

١٨٣- **معاني الفلسفة** ـ تأليف/ أحمد فؤاد الأهواني ـ طبعة عام ١٣٦٦ هـ ـ القاهرة.

١٨٤- **المعتزلة** ـ تأليف/ زهدي حسن جار الله ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ـ نشر النادي العربي.

١٨٥- **معجم مصطلحات الصوفية** ـ تأليف/ عبد المنعم الحفني ـ الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ ـ دار السيرة ـ بيروت.

١٨٦- **المعجم الفلسفي** ـ تأليف/ جميل صليباً ـ طبعة عام ١٩٧٨م ـ عن دار الكتاب اللبناني.

١٨٧- **معجم اللغة العربية الفلسفي** ـ صدر عن المجمع اللغوي بمصر ـ طبع الهيئة المصرية العامة لشئون المطابع الأميرية.

١٨٨- **معجم مقاييس اللغة** ـ تأليف/ أحمد بن فارس بن زكريا ـ الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ بمصر.

١٨٩- **المعجم الوسيط** ـ صدر عن مجمع اللغة العربية ـ بمصر ـ طبع المكتبة العلمية ـ بطهران.

١٩٠- **المعرفة** ـ تأليف/ محمد فتحي الشنيطي ـ الطبعة الخامسة ١٩٨٠م ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ بالقاهرة.

١٩١- **معيار العلم في فن المنطق** ـ تأليف/ أبي حامد الغزالي ـ طبع مكتبة الجندي ـ بمصر.

١٩٢- **المغني في أبواب التوحيد والعدل** ـ تأليف/ عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ـ مراجعة/ إبراهيم مدكور ـ وطه حسين ـ تحقيق/ محمود الخضيري ـ محمود محمد قاسم ـ طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة ـ مصر.

١٩٣- **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة** ـ تأليف/ محمد بن أبي بكر (ابن القيم) ـ طبع دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٩٤- **المفردات في غريب القرآن** ـ تأليف/ أبي القاسم الراغب الأصفهاني ـ طبع دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت.

١٩٥- **مفهوم السببية عند الغزالي** ـ تأليف/ أبي يعرب المرزوقي ـ الطبعة الأولى ـ دار (أبو سلامة) للطبع ـ بتونس.

١٩٦- **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة** ـ تأليف/ محمد بن عبد الرحمن السخاوي ـ طبع مكتبة الخانجي بمصر ـ عام ١٣٧٥ هـ.

١٩٧- **مقال عن المنهج** ـ تأليف/ رينيه ديكارت ـ ترجمة/ محمود محمد الخضيري ـ طبع المطبعة السلفية عام ١٣٤٨ هـ.

١٩٨- **مقدمة ابن خلدون** ـ تأليف/ عبد الرحمن بن محمد (ابن خلدون) ـ الطبعة الأولى عام ١٣٩٨ هـ ـ دار القلم ـ بيروت.

١٩٩- **مقدمة في الفلسفة العامة** ـ تأليف/ يحي هويدي ـ الطبعة التاسعة ١٩٧٩م ـ دار الثقافة ـ بالقاهرة.

٢٠٠- **الملل والنحل** ـ حاشية على الفصل لابن حزم ـ تأليف/ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ـ طبعة دار الفكر ـ بيروت ١٤٠٠ هـ.

٢٠١- **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية** ـ تأليف/ محمد بن عبد الرحمن مرحبا ـ الطبعة الثانية ـ منشورات عويدات ـ ومنشورات البحر المتوسط ـ بيروت ـ باريس.

٢٠٢- **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي** ـ تأليف/ فتحي الدريني ـ الطبعة الأولى ـ دار الكتاب الحديث ـ دمشق.

٢٠٣- مناهج البحث العلمي ـ تأليف/ عبد الرحمن بدوي ـ الطبعة الثالثة ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت.

٢٠٤- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** ـ تأليف/ علي سامي النشار ـ الطبعة الرابعة ـ دار المعارف ـ القاهرة.

٢٠٥- **مناهج البحث الفلسفي** ـ تأليف/ محمود زيدان ـ طبعة عام ١٩٧٤م ـ دار الأحد ـ بيروت.

٢٠٦- **مناهج الجدل في القرآن الكريم** ـ تأليف/ زاهر بن عواض الألمعي ـ الطبعة الثانية عام ١٤٠٠هـ.

٢٠٧- **مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية** ـ لعدد من العلماء ـ بإشراف المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج ـ طبع مكتب التربية العربي لدول الخليج بالرياض ـ ١٤٠٥ هـ.

٢٠٨- **مناهل العرفان في علوم القرآن** ـ تأليف/ محمد عبد العظيم الزرقاني ـ طبع مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ مصر.

٢٠٩- **المنطق الصوري والرياضي** ـ عبد الرحمن بدوي ـ طبعة عام ١٩٥٣م ـ القاهرة.

٢١٠- **المنطق وفلسفة العلوم** ـ بول موي ـ ترجمة/ فؤاد حسن زكريا ـ طبعة عام ١٤٠١ هـ ـ نشر دار العروبة ـ بالكويت.

٢١١- **منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين** ـ تأليف/ محمد مصطفى حلمي ـ طبع دار الدعوة ـ بالأسكندرية.

٢١٢- **المنقـذ من الضـلال** ـ تأليـف/ أبـي حـامـد الغـزالي ـ تحـقيـق/ عبد الحليم محمود ـ الطبعة الأولى ١٩٧٩م ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.

٢١٣- **منهج البحث العلمي عند العرب ـ في العلوم الطبيعية** ـ تأليف/ محمد جلال موسى ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٧٢م ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.

٢١٤- **منهج جديد في التربية والتعليم** ـ تأليف/ أبـي الأعلى المودودي ـ طبع مطـابع المدينة ـ بالرياض ـ نشر كلية الشريعة بالرياض.

٢١٥- **منهج النقد في علوم الحديث** ـ تأليف/ نور الدين عتر ـ الطبعة الثانية عام ١٣٩٩ هـ.

٢١٦- **الموافقات في أصـول الفقه** ـ تأليـف/ إبراهيم بن موسـى الشاطبي ـ تحقيق/ عـبد الله دراز ـ طبع المكتبة التجارية بمصر.

٢١٧- **المواقف في علم الكلام** ـ تأليف/ عبد الرحمن بن أحـمد الأيجي ـ طبع عالم الكتب ـ بيروت.

٢١٨- **مواقف من تاريخ الـكنيسة** ـ رولاند بينتون ـ ترجمـة/ القس عبـد النور ميخـائيل ـ ط٢ ـ دار الثقافة ـ القاهرة.

٢١٩- **الموسوعة العربية الميسرة** ـ إشراف/ محمد شفيق غربال ـ الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ.

٢٢٠- **موقـف العقل والـعلم والعالـم من رب العالمين وعباده المرسلين** ـ تأليـف/ مصـطفى صبري ـ الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٢٢١- **ميزان العمل** ـ تـأليف/ أبـي حامـد الـغزالـي ـ طبـع دار الكـتـاب العـربـي ـ بيـروت ١٣٩٩هـ.

٢٢٢- **النبأ العظيم** ـ تأليف/ محمد بن عبد اللّه دراز ـ الطبعة الثانية ١٣٩٠ هـ ـ دار القلم.

٢٢٣- **النبوات** ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ طبع عام ١٩٨٢م ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢٢٤- **نحو فلسفة علمية** ـ تأليف/ زكي نجيب محمود ـ الطبعة الأولى ١٩٥٨م ـ مكتبة الأنجلو المصرية.

٢٢٥- **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها** ـ تأليف/ عرفان عبد الحميد ـ طبع المكتب الإسلامي ـ بيروت.

٢٢٦- **نشأة الفلسفة العلمية** ـ تأليف/ هانز رايشنباخ ـ ترجمة/ فؤاد زكريا ـ الطبعة الثانية ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت.

٢٢٧- **نظام الإسلام ـ العقيدة والعبادة** ـ تأليف/ محمد المبارك ـ الطبعة الرابعة ١٩٧٥م ـ دار الفكر للطباعة ـ بيروت.

٢٢٨- **نظرية التكليف** ـ تأليف/ عبد الكريم عثمان ـ طبع مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٣٩١ هـ.

٢٢٩- **النظرية المادية في المعرفة** ـ تأليف/ روجيه جارودي ـ ترجمة/ إبراهيم قريط ـ طبع دار دمشق للطباعة ـ دمشق.

٢٣٠- **نقد العقل الوضعي** ـ تأليف/ عاطف أحمد ـ الطبعة الأولى ـ دار الطليعة ـ بيروت.

٢٣١- **نيل الأوطار** ـ محمد بن علي الشوكاني ـ طبعة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاه ـ مصر.

٢٣٢- **الوحي المحمدي** ـ تأليف رشيد رضا ـ الطبعة الثامنة ـ المكتب الإسلامي.

٢٣٣- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** ـ تأليف/ أحمد بن محمد بن خلكان ـ تحقيق/ إحسان عباس ـ طبعة عام ١٣٩٨ هـ ـ عن دار صادر بيروت.

٢٣٤- **الهداية** ـ تأليف/ الحسين بن عبد الله (ابن سينا) ـ تحقيق/ محمد عبده ـ الطبعة الثانية ١٩٧٤م ـ مكتبة القاهرة الحديثة ـ القاهرة.

٢٣٥- **هوامش على كتاب (نقد الفكر الديني)** ـ تأليف/ محمد حسن آل ياسين ـ الطبعة السادسة ـ دار النفائس ـ بيروت.

المجـلات:

١ـ **الإعتصـام** ـ المصرية ـ عدد ٧ رجب ١٤٠١ هـ.

٢ـ **المجلة العربيـة** ـ رمضان عام ١٤٠٦ هـ.

٣ـ **المسلم المعاصر** ـ العدد الخامس لعام ١٣٩٦ هـ.

ـ **بحث مصدر المعرفة** ـ ليوسف كمال محمد.

فهـــرس مصـــادر المعرفـــة

المحتـــــوى

الباب الأول
الوحي

الباب الثاني
الإلهام والحدس

الباب الثالث
العقل

الباب الرابع
التجربة الحسية

* * *